This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

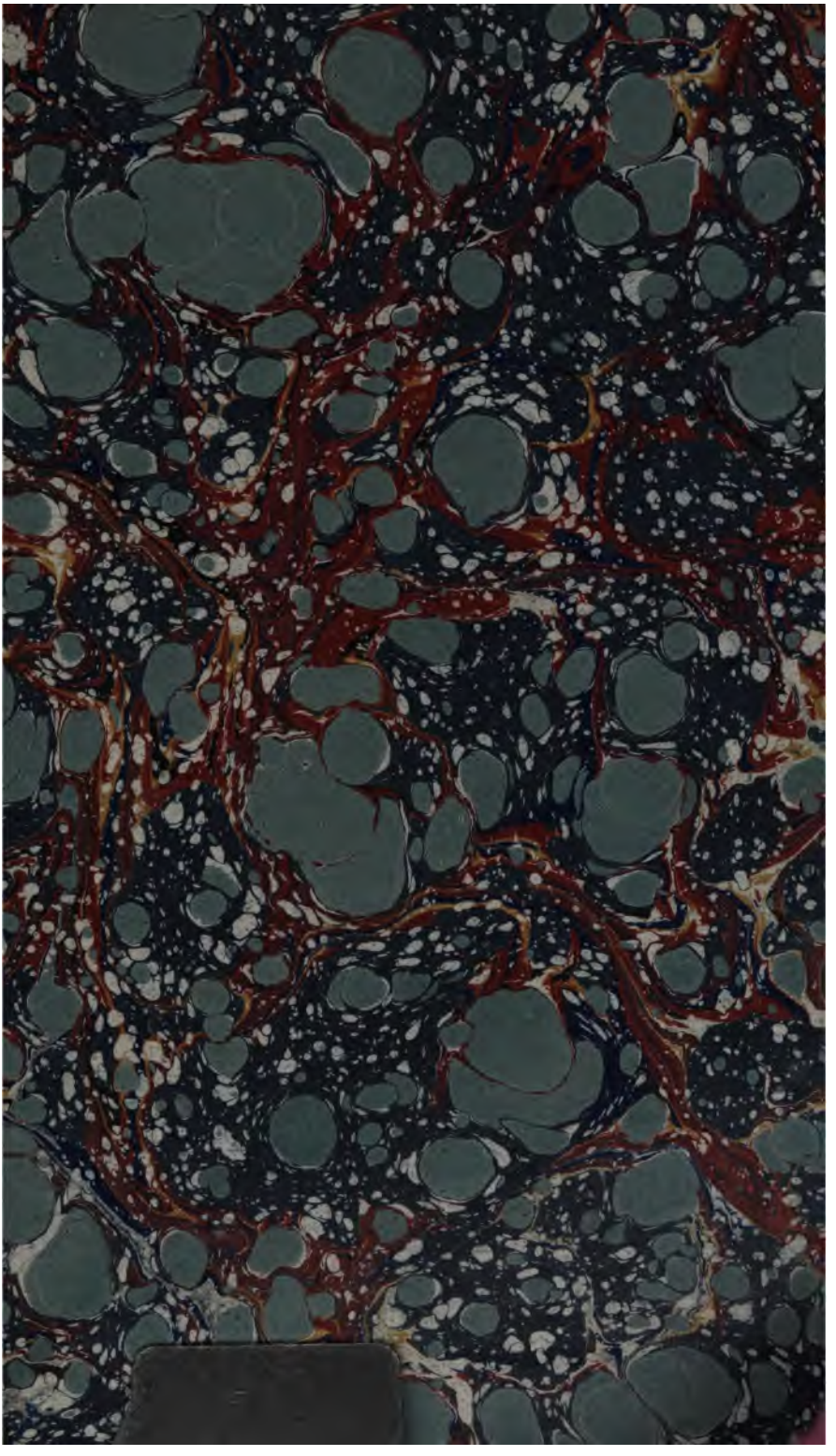
+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

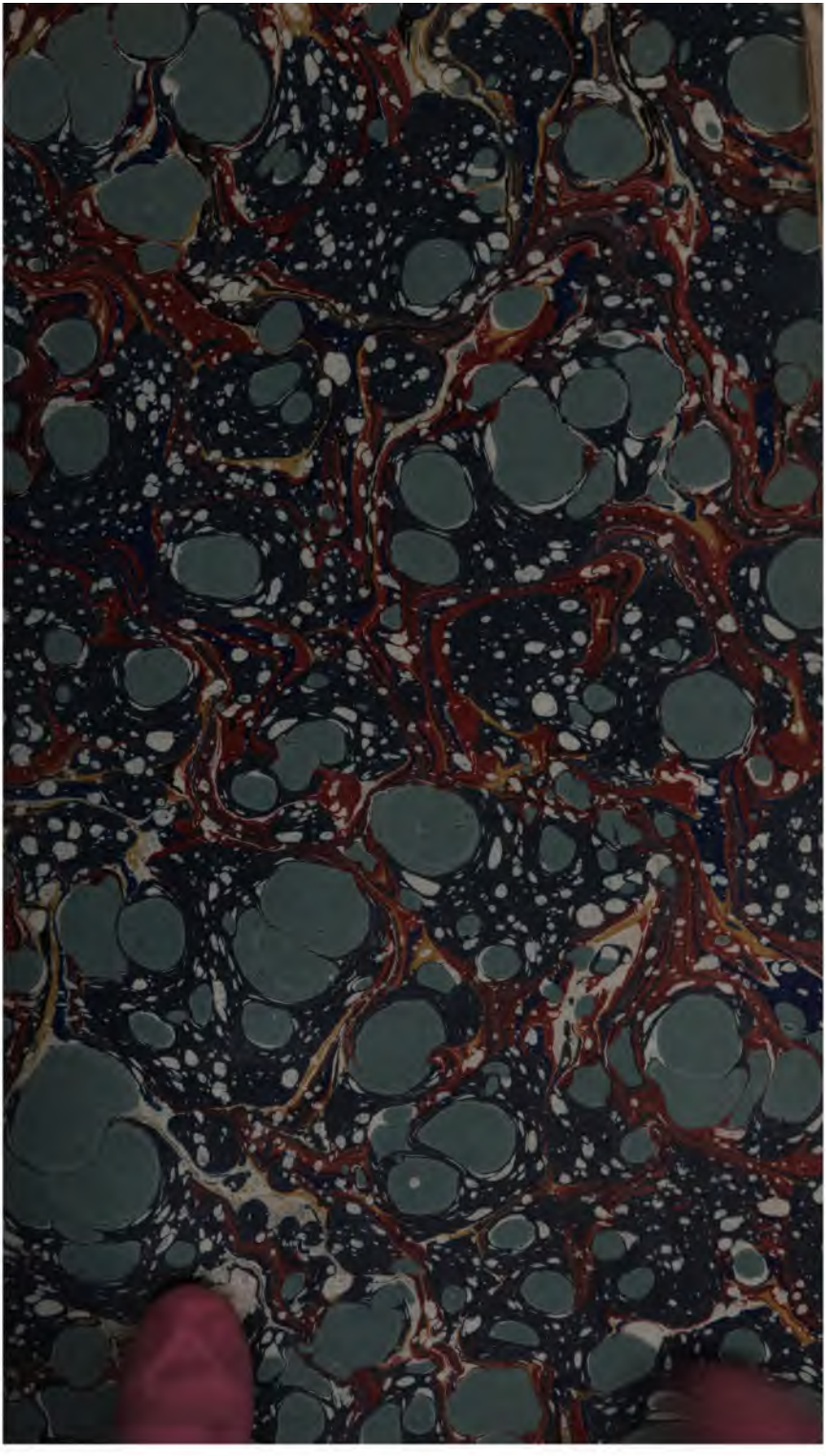
+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

Stanford University Libraries
3 6105 121 177 336





Wiſſenſchaftliche Abhandlungen

von

Dr. Auguſt Neander.

Herausgegeben

von

J. L. Jacobi,

Profeſſor der Theologie.

Berlin.
Verlag von Wiegandt und Grieben.
1851.

Vorwort.

Von Dr. Neander's in der Akademie der Wissenschaften zu Berlin gelesenen Abhandlungen sind mehrere in die Sammlung der Abhandlungen der Akademie aufgenommen, einige in Einzelabdrücken auch darüber hinaus verbreitet worden. Der innere Werth dieser Vorträge schien es aber zu erfordern, die herausgegebenen und nicht herausgegebenen zu einer Gesammtausgabe zu verbinden, wobei der Vorstand und die Mitglieder jener hohen wissenschaftlichen Corporation uns durch die bereitwillige Abtretung ihres Anrechtes auf einzelne zum warmen Danke verpflichtet haben. Sämmtliche hier erscheinende Abhandlungen, außer der Antrittsrede sechs an der Zahl, sind in den Gesammtsitzungen der Akademie gelesen worden. Von den nur in den Klassensitzungen vorgetragenen ist bis jetzt keine in Neander's schriftlichem Nachlaß aufgefunden. Aus den Protokollen der Akademie entnehmen wir die Titel: 1) Ueber eine Stelle im zweiten Buch der Enneaden des Plotin (1843); 2) über Abälard's Verhältniß zu den Anfängen der scholastischen Philosophie (1843); 3) über das ethische

Princip des Plotin im Verhältniß zu Plato und Aristoteles (1848); 4) über Amalrich's von Bena Verhältniß zur Philosophie seiner Zeit (1849). So sehr wir es bedauern, diese inhaltreichen Vorträge nicht hinzufügen zu können, ist doch die Hoffnung, irgend wo noch etwas davon zu entdecken zu unsicher, als daß wir darauf hin die Herausgabe der übrigen hätten verzögern dürfen.

Mit diesen akademischen Abhandlungen haben wir einige andere verbunden, welche nach Inhalt und wissenschaftlicher Form jenen verwandt sind. Es ist die zweite über Pascal, im Verlag des Herrn G. Lüderitz 1847 erschienen, welcher seine Anerkennung für die Verdienste Neander's dadurch auf eine ihn selbst ehrende Weise bewährt hat, daß er den Druck der Abhandlung mit dem freundlichsten Entgegenkommen gestattete. Wir fühlen uns verpflichtet, ihm öffentlich unseren verbindlichen Dank dafür auszusprechen. Ferner sind es die über das Verhältniß der hellenischen Ethik zur christlichen, und über das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältniß zur Gegenwart; zwar erst im Jahre 1850 in der Deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben, welche ebenfalls im Verlag der Herrn Wiegandt und Grieben erscheint, bekannt gemacht, aber, wie wir glaubten, wegen ihrer Bedeutung aus dieser Sammlung nicht auszuschließen.

J. L. Jacobi.

Antrittsrede, in der Akademie der Wissenschaften am 4. Juli 1839 gehalten.

Meine Herren!

Nicht wenig überrascht wurde ich durch die Ehre, welche ich Ihrer Wahl verdanke, mich in einen so würdigen Verein der Meister der Wissenschaft aufgenommen zu sehen. Je weniger ich mir nun, da sich meine bisherigen Leistungen auf ein bestimmtes Gebiet einer positiven Wissenschaft beschränkten, Etwas zu Stande gebracht zu haben bewußt bin, wodurch ich einen Platz unter diesen zur Förderung der allgemeinen Wissenschaften vereinigten Meistern verdient hätte, zu desto größerem Danke für die wohlwollende Anerkennung meines in jenen besondern Leistungen auch auf die Förderung des allgemeinen Interesses der Wissenschaft gerichteten Willens fühle ich mich Ihnen, meine Herren, verpflichtet. Doch ich will mich in diesem Augenblicke den Gefühlen, welche in mir entstehen müssen, wenn ich auf meine Persönlichkeit und meine persönlichen Leistungen im Verhältnisse zu der Auszeichnung, deren ich durch Ihre Wahl gewürdigt worden bin, hinblicke, nicht überlassen. Ich will von dem Persönlichen ab zu einem allgemeinen Gesichtspunkte mich hinwenden. — Die Theologie, deren Gebiet meine bisherigen litterarischen Leistungen angehören, hat ihre Einheit, durch ihren eigenthümlichen Begriff bestimmt, als positive Wissenschaft, wodurch Alles, was sie aus dem Gebiet der allgemeinen Wissenschaften entlehnt, in ihr zu einem organischen, eigenthümlich beseelten Ganzen verbunden wird; sie hangt aber von drei Seiten mit den allgemeinen Wissenschaften zusammen, durch das philo-

ſophiſche, durch das philologiſche und das hiſtoriſche Element. Ohne Zweifel haben Sie mich vermöge der wohlwollenden Beurtheilung des hiſtoriſchen Elements in meinen litterariſchen Leiſtungen eines Sitzes unter dieſen Meiſtern der allgemeinen Wiſſenſchaften gewürdigt. Erlauben Sie mir nun, auf die Bedeutung aufmerkſam zu machen, welche die von Ihnen getroffene Wahl in der Beziehung hat, daß ſie auf einen Theologen gefallen, deſſen Schriften zwar auch das allgemeinere hiſtoriſche Intereſſe berühren, aber doch nur im Zuſammenhange mit dem eigenthümlichen Begriff der Theologie. Das allgemeine Urtheil über das Verhältniß dieſer Wiſſenſchaft zum Organismus der Wiſſenſchaften überhaupt, welches einer ſolchen Handlung zum Grunde liegt, ſei mir mit einigen Worten zu bezeichnen vergönnt.

Sie haben alſo mittelbar die Theologie als ein nothwendiges Glied in dem organiſchen Zuſammenhange der Wiſſenſchaften überhaupt, das Verhältniß der Wechſelwirkung, in welcher ſie zu denſelben ſteht, anerkannt und einem von manchen Seiten verbreiteten Vorurtheile thatſächlich widerſprochen, — ich meine das Vorurtheil, daß der Theologie die Tendenz eigen ſei, die freie Entwickelung des menſchlichen Erkennens zu beſchränken, daß daher die allgemeinen Wiſſenſchaften ſich dieſelbe möglichſt fern halten müßten, um nicht durch die von ihr angelegten Feſſeln in ihrer naturgemäßen Entwickelung gehemmt zu werden, daß jene der Theologie auch recht gut entbehren könnten. Um dieſem Vorurtheile zu begegnen, kommt es vorzüglich darauf an, den Begriff der Theologie gehörig zu beſtimmen.

Ich kann mich hier dem großen Meiſter in der Wiſſenſchaft anſchließen, der noch vor wenigen Jahren zu den größten Zierden dieſes Vereins gehörte, und der in der Theorie, wie in der Anwendung, von dem harmoniſchen Verhältniſſe am kräftigſten zeugte, welches zwiſchen der Theologie und den allgemeinen Wiſſenſchaften zum Heile beider beſtehen ſoll. Schleiermacher gab der Theologie die eigenthümliche Beziehung auf die Leitung der Kirche. Durch eine ſolche Beziehung könnte aber, wenn der Begriff der Kirche mißverſtanden wird, die ausgeſprochene Beſorgniß in ihrem vermeinten Rechte vielmehr be-

stärkt, als widerlegt werden. Es könnte nämlich danach scheinen, als wenn die Theologie, selbst abhängig von einem positiven Institute, mit dem Interesse des Wissens, welches, unabhängig von allen andern Rücksichten, kein anderes, als das der Wahrheit sein kann, in Streit gerathen müßte. So könnte es scheinen, wenn die Kirche als ein durch menschliche Willkür gestiftetes, durch äußerliche Macht im Dasein erhaltenes, mit äußerlicher Macht begabtes, oder doch diese für ihre Zwecke gebrauchendes Institut verstanden wird. Die Geschichte lehrt uns ja an mannichfachen traurigen Beispielen, wie, wenn die Kirche so aufgefaßt wurde, die Theologie dazu dienen mußte, ihre äußerliche Macht zu stützen und durch dieselbe allen andern Wissenschaften solche Schranken ihrer Entwickelung gesetzt wurden, welche sie nicht überschreiten durften, um mit der gefürchteten Macht nicht in Streit zu gerathen. Aber eine solche vermeinte Herrschaft der Theologie war selbst eine Folge und ein Zeichen ihrer schmachvollen Knechtschaft, das verderblichste für das Interesse der Theologie und der Kirche selbst; denn es ließ sich daraus erkennen, wie sehr diese von ihrer göttlichen Idee und Bestimmung sich entfremdet hatte. Indem sie durch äußere Macht herrschen wollte, war sie selbst von derselben abhängig geworden, sie hatte ihre erhabne Würde und Freiheit eingebüßt. Und die auf die Leitung der Kirche sich beziehende Theologie war, statt der göttlichen Wahrheit allein zu dienen, willkürlichen Menschensatzungen dienstbar geworden.

Auf dem Standpunkte der alten Welt, wo überall unter den Völkern das Religiöse entweder dem Politischen äußerlich übergeordnet, oder demselben äußerlich untergeordnet war, priesterliche Theokratie oder Staatsreligion, mußte freilich die Wissenschaft, wenn sie sich, wie zuerst unter den Hellenen, unabhängig von der Autorität und überlieferten Satzungen entwickelte, auf ihrer Hut sein, um nicht mit den, durch die bestehenden religiösen Institute vorausgesetzten Meinungen in Widerstreit zu gerathen. Wenn auch aus diesen letztern ein Aggregat sich bilden konnte, konnte doch von ihnen aus, oder sich ihnen anschließend, keine Wissenschaft entstehen, welche auf demselben

Wege, wie es das Gesetz aller Wissenschaften mit sich bringt, auf dem Wege vernünftiger Ueberzeugung zu Stande gekommen wäre, in dem Organismus der Wissenschaften einen Platz neben den übrigen hätte finden, ein integrirendes Glied in der Gesammtheit des menschlichen, von der Welt zu Gott sich erhebenden Erkennens hätte abgeben können. Wie es vom römischen Standpunkte aus Varro bezeichnet, stand die theologia civilis mit der theologia vera oder naturalis, der theologia mundi non civitatis, welche das Eigenthum der Weisen allein sein sollte, im Widerspruch.

Ein anderer Standpunkt aber ist durch das Christenthum in die Menschheit eingeführt worden. Die christliche Kirche, gestiftet von dem, welcher sprach: „Mein Reich ist kein Reich von dieser Welt!" ist gegründet worden durch die Macht einer mit den Grundbedürfnissen der religiösen Natur des Menschen zusammenstimmenden Wahrheit. Sie findet ihr Zeugniß in dem, was ein alter Kirchenlehrer das testimonium animae naturaliter christianae nennt. Sie ist ihrem Ursprunge nach ein durchaus freier, von der in den Gemüthern wurzelnden Ueberzeugung ausgehender Verein, und sie kennt keine andere Herrschaft, als diejenige, welche durch die Macht der religiösen Wahrheit ausgeübt wird. Dieser Verein kann also auch, um seiner Idee und dem, was zu seinem gesunden Leben gehört, zu entsprechen, durch nichts Andres geleitet werden, als durch dieselbe Wahrheit.

Es erhellt demnach, daß beide Begriffsbestimmungen, diejenige, nach welcher sich die Theologie auf die Kirchenleitung, und diejenige, nach welcher sie sich auf Erforschung der Wahrheit bezieht, einander nicht ausschließen, sondern einander zu ihrer gegenseitigen Ergänzung bedürfen. Insofern aber die Theologie mit Erforschung der Wahrheit auf einem bestimmten Gebiete des Erkennens sich beschäftigt, ist sie in dieser Hinsicht allen andern Wissenschaften gleich, sie folgt denselben Gesetzen, sie kennt keine von außen her ihr gesetzten Schranken, sondern sie hat in ihrem eigenen Wesen ihr Maaß, dessen Verletzung sich, wie überall, strafen muß, sie hat den ihr gebührenden Platz

in dem Organismus des menschlichen Wissens. Und das eigenthümliche Gebiet, welchem die Wahrheiten, mit deren Erforschung die Theologie sich beschäftigt, angehören, bezieht sich auf das Höchste des menschlichen Geistes, wo Gott, dessen Erkenntniß in seiner Schöpfung, in der Natur und Geschichte, alles menschliche Wissen erstreben soll, sich unmittelbar eine Stätte seiner Offenbarung bereitet hat. Wie nun jenes Höchste es ist, von welchem alle Entwicklung des menschlichen Geistes ausgehen, oder auf das sie sich zurückbeziehen muß, so ist es daher, wie für das Gedeihen der Theologie wichtig, das Bewußtsein ihres Zusammenhanges mit den allgemeinen, auf die Erkenntniß Gottes in seinen Werken in der Natur und Geschichte sich beziehenden Wissenschaften sich zu erhalten, so auch für die allgemeinen Wissenschaften selbst heilsam, diesen Zusammenhang nicht verleugnen zu wollen.

Was insbesondere das eigenthümliche Gebiet dieser positiven Wissenschaft betrifft, das ich mir zum Gegenstande meiner besondern Bearbeitung gewählt habe, so brauche ich nicht darauf aufmerksam zu machen, in welchem engen Zusammenhange und in welcher innigen Wechselwirkung dasselbe mit allem dem, was zur Geschichte der Menschheit im weitesten Umfange gehört, sich befindet.

Eben weil dieser historische Theil der Theologie, weil die Kirchengeschichte sich mit der Entwicklung dessen beschäftigt, was das Höchste und Tiefste des menschlichen Geistes, wo also der verborgene Heerd des urkräftigen geistigen Lebens ist, was alles Andre der echt menschlichen Bildung zu beseelen und in sich aufzunehmen bestimmt, so muß daher auch die geschichtliche Entwicklung dieses Einen mit der geschichtlichen Entwicklung alles Andern in dem innigsten Zusammenhange stehen. Glücklich muß ich mich also schätzen, in eine engere Verbindung mit einem Verein solcher Meister eingetreten zu sein, welcher mannichfache Ergänzung und Förderung meiner eigenen Forschungen auf diesem historischen Gebiete mich hoffen läßt.

Charakteristik des Eustathius von Thessalonich in seiner reformatorischen Richtung.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 12. April 1841.)

Die Bedeutung, welche das wiederauflebende griechische Volk für die Zukunft gewinnt, giebt den Untersuchungen über dessen Entwickelung in den früheren Jahrhunderten und die Wirksamkeit ausgezeichneter Männer, welche im Mittelalter aus dessen Mitte hervorgegangen sind, desto größeres Interesse. Bei dem herrschenden Verderben in demselben nehmen doch einige leuchtende Punkte unsre Aufmerksamkeit besonders in Anspruch.

Zu diesen gehört der berühmte Verfasser des Commentars über Homer, Eustathius, Erzbischof von Thessalonich, ein nicht allein durch seine Gelehrsamkeit, sondern auch durch seinen edlen Charakter ausgezeichneter Mann; ein Mann von weisem und mildem Verbesserungseifer, wie die Wiedergeburt des neuen hellenischen Volkes solcher zu bedürfen scheint. Erst die von dem Professor Tafel in Tübingen aus den Handschriften der Bibliotheken zu Basel, Paris und Venedig im Jahre 1832 herausgegebenen kleinen Schriften dieses Eustathius machen es möglich, ihn von Seiten der ihn beseelenden Gesinnung und des Standpunktes, den er im Verhältnisse zu seinen Zeitgenossen einnimmt, näher kennen zu lernen. Jene Schriften enthalten viel für die Kenntniß des religiösen und sittlichen Zustandes, der Sittengeschichte des griechischen Volkes im 12. Jahrhundert, Merkwürdiges. — Ich erlaube mir, Einiges darüber mitzutheilen. Gern würde ich eine zusammenhängende Lebensge-

ſchichte des ausgezeichneten Mannes zu entwerfen geſucht haben, wenn es nicht an genügenden Quellen, um eine ſolche zu Stande zu bringen, noch fehlte. Mehrere, reiche Ausbeute für dieſen Zweck verſprechende Quellenſchriften dieſer Zeit ſollten von dem Profeſſor Tafel in einem Anhange zu der erſten Sammlung herausgegeben werden; derſelbe iſt aber noch nicht erſchienen. Jene bisher bekannt gemachten Schriften enthalten nur einzelne Anſpielungen auf die Lebensereigniſſe des Euſtathius, und Manches in denſelben bedarf ſelbſt noch der Erläuterung aus anderen Quellen. Unter den beiden byzantiniſchen Geſchichtsſchreibern dieſer Zeit, dem Johannes Kinnamos und Nicetas von Chonium, erwähnt nur der letzte unſern Euſtathius, und zwar bei zwei Gelegenheiten mit beſonderem Lobe wegen ſeiner gelehrten Bildung und wegen ſeines Charakters.

Euſtathius gehört bekanntlich dem Zeitalter der Comnene an, in welchem die literariſchen Studien mit großem Eifer betrieben wurden. Aus dem Berichte des Biſchofs Anſelm von Havelberg, der als Geſandter des Kaiſers Lothar II. nach Conſtantinopel kam, erhellet, daß [1]) eine aus zwölf der erſten Gelehrten beſtehende Akademie, deren Präſident Einer derſelben war, damals im byzantiniſchen Reiche die höchſte Inſtanz in der Leitung aller Studien bildete, welche Behörde der Studienleitung, wenn ihre Entſcheidung aller ſtreitigen Fragen auf die Weiſe, wie es Anſelm bezeichnet, als unumſtößliche Regel galt, einen beſchränkenden Einfluß auf die Geiſtesentwickelung ausüben mußte. Obgleich damals unter den Griechen weit mehr Gelehrſamkeit, als unter den Abendländern vorhanden war, ſo fehlte es doch an dem lebendigen, ſchöpferiſchen Geiſte, der unter den abendländiſchen Völkern im Mittelalter aus wenigerem Stoffe weit Größeres zu ſchaffen vermochte. Wir finden unter den gelehrten Griechen keine ſolche originelle und bewundernswürdige Geiſteswerke, wie ſie der Scharf- und Tiefſinn der

[1]) S. Anselm. Havelberg. Dialog. II. Prolog. duodecim electi didascali, qui studiis Graecorum de more solent praeesse. D'Achery Spicileg. T. I. p. 171.

Scholaſtiker hervorgebracht hat. Auch die Schriften des Euſtathius leiden an den Mängeln der Verbildung ſeiner Zeit, es fehlt ihnen die geſunde Einfachheit, das Friſch-Eigenthümliche, das wir in den Schriften der ſpätern Griechen überhaupt vermiſſen; das Schwülſtige und Geſuchte des Ausdrucks, das Zuſammenhäufen auserleſener altgriechiſcher Redensarten hat etwas Widriges und veranlaßt manche Dunkelheit.

Zweimal erſcheint Euſtathius als Theilnehmer an den öffentlichen Ereigniſſen ſeiner Zeit, was eben den Geſchichtsſchreiber Nicetas von ihm zu reden veranlaßt. Das erſte Mal geſchah es unter dem Kaiſer Manuel Comnenus, den er auch durch eine Leichenrede verherrlicht hat. Obgleich dieſer Kaiſer zu den beſſern Regenten des Reich's gehörte, ſo theilte er doch mit ſeinen Vorgängern die ſchlimme Neigung, wodurch ſie auf Kirche und Staat oft ſo zerrüttend eingewirkt haben, die Neigung, auch über die religiöſe Ueberzeugung ihrer Unterthanen zu herrſchen und über Gegenſtände zu entſcheiden, über welche ſie kein ſelbſtſtändig begründetes Urtheil haben konnten. Mit Recht ſagt Nicetas in dieſer Beziehung L. VII: „Den meiſten unter den römiſchen Kaiſern genügt es nicht, bloß zu regieren, ſie glauben, daß ihnen großes Unrecht geſchieht, wenn man ihnen nicht die untrügliche Entſcheidung über göttliche und menſchliche Dinge zutraut. Sie wollen neue Lehren einführen, darüber richten und gebieten, und ſie beſtrafen oft diejenigen, welche mit ihnen nicht übereinſtimmen." In mehr byzantiniſchem Geiſte meinte Johannes Kinnamos L. VI: über das Weſen Gottes viel zu ſpeculiren, ſollte Keinem frei ſtehen, als den Lehrern, den angeſehenſten unter den Prieſtern und vielleicht auch den Regenten wegen ihrer Würde.

Es war damals eine freilich ungeſchickt genug abgefaßte Abſchwörungsformel für die zum Chriſtenthum übertretenden Muhamedaner üblich: Anathema dem Gotte Muhameds, mit manchen Zuſätzen. Wohl konnte der Kaiſer Urſache haben, eine verſtändigere Ausdrucksweiſe zu wünſchen; aber er legte dieſer Sache eine übergroße Wichtigkeit bei; er erklärte jene Formel, indem er ſie deutete, wie es noch keinem in den Sinn gekom-

men war, für Gotteslästerung. Er erließ ein Edict dagegen, wollte durch seinen Machtspruch der religiösen Ueberzeugung gebieten. Er meinte, er wäre undankbar gegen den Gott, welcher ihm die Regierung verliehen, wenn er ihm das Anathema sprechen ließe. Der Bischof Eustathius von Thessalonich konnte hier nicht schweigen; es war eine Angelegenheit, in welcher seine Amtspflicht ihm zu reden gebot. Er konnte das kaiserliche Edict nicht gut heißen, er sprach sich auf einer Synode darüber freimüthig aus. Manuel Comnenus, als byzantinischer Kaiser an solchen Widerspruch nicht gewöhnt, wurde dadurch in große Wuth versetzt. Er verlangte, daß dem Eustathius der Proceß gemacht werde, und nur mit Mühe gelang es dem Patriarchen von Constantinopel, ihn zu besänftigen. Von diesem Regenten sagt Eustathius in seiner Schilderung der Zerstörung von Thessalonich §. 14, in welcher Schrift sich manche zur politischen Geschichte gehörenden Züge finden, die in andern Geschichtsschreibern dieser Epoche nicht vorkommen: mit seinem Tode sei alle Wohlfahrt des römischen Reichs verschwunden, wie bei dem Untergange der Sonne habe Finsterniß das ganze Reich bedeckt [1]). Nach dessen Tode 1180 folgte nämlich in der Regierung ein unmündiges Kind, Alexius II. An der Spitze der Regentschaft stand die verwittwete Kaiserin, oder vielmehr ihr Geliebter, der Protosebast (erste Minister) Alexius Comnenus. Die Mißbräuche dieser überaus schlechten Verwaltung machten es einem durch lasterhaftes Leben berüchtigten Manne der kaiserlichen Familie, dem Andronikus, möglich, indem er die allgemeine Unzufriedenheit benutzte, mit Gewalt der Regierung sich zu bemächtigen. Der junge kaiserliche Prinz, der diese zuerst mit ihm theilen sollte, wurde ermordet. Viele unzufriedene, angesehene Griechen und Lateiner sammelten sich in Sicilien, und durch ihren Einfluß wurde die Unternehmung des Königs

---

[1]) Μέλλον εἶναι φαίνεται, καθὰ θεῷ εὐηρέστητο, πεσόντι τῷ Κομνηνῷ βασιλεῖ Μανουὴλ συγκαταπεσεῖν καί, εἴ τι ἐν Ῥωμαίοις ὄρθιον, καὶ ὡς οἷα ἡλίου ἐκείνου ἐπιλιπόντος. ἀμαυρὰν γενέσθαι πᾶσαν τὴν καθ' ἡμᾶς.

Wilhelm II. gegen das griechiſche Reich herbeigeführt. Dieſe brachte großes Unglück über die Hauptſtadt, in der Euſtathius Biſchof war, die Leiden, die er ſelbſt theilte und die er in einer beſondern Schrift geſchildert hat. Befehlshaber der Stadt war der Prinz David Comnenus, der ſelbſt mit dem damaligen Zuſtande unzufrieden, von Furcht vor dem Tyrannen Andronikus beſeelt war, und der es mit der Vertheidigung der Stadt weder ernſt meinte, noch Muth und Geſchick dazu hatte. Euſtathius hat nachher das Verfahren dieſes Mannes nicht ohne bittern Spott geſchildert. Er bat, wie er ſelbſt erzählt, da er das Unglück kommen ſah, jenen Befehlshaber, doch vergebens, für die Rettung der unglücklichen Stadt Sorge zu tragen. Er ſelbſt ſagt darüber §. 10: „Uns bedrängten die Feinde, ich bedrängte ihn, indem ich ihn zur Rede ſetzte, ihm Vorwürfe machte, aber umſonſt, was er auch von Andern hätte hören können, wenn ſie frei hätten reden wollen und das Unglück der Stadt ihnen nicht den Mund verſchloſſen hätte“ [1]). Euſtathius konnte vor dem Anfange der Belagerung ſich retten, aber er hielt es für ſeine Pflicht, unter den herannahenden Leiden treu bei ſeiner Gemeinde zu verharren und zur Linderung derſelben all das Seine zu thun. Theſſalonich wurde dem Blutvergießen und der Plünderung preis gegeben. Der Fanatismus erhöhte die Wuth der Soldaten, welche die Griechen als Ketzer zu betrachten gewohnt waren. Ungeheuer war die Verheerung; aber mitten unter Mord und Raub erſchien der ehrwürdige Euſtathius wie ein Schutzengel für die Unglücklichen. Durch ſeinen Charakter und ſeine Gelehrſamkeit hatte er ſich ein Anſehen erworben, das auch den Führern des ſicilianiſchen Heeres Achtung gebot, und der Eindruck ſeiner perſönlichen Erſcheinung trug noch mehr dazu bei, ſeinen Vorſtellungen und ſeiner Fürſprache Eingang zu verſchaffen. Er ſuchte durch Tröſtungen und Er-

---

[1]) Ἡμᾶς μὲν ἔθλιβον οἱ ἐχθροί· ἐγὼ δὲ ἐκεῖνον, ἐλέγχων, ἐξονειδίζων, ἐκφαίνων τὰ ὡς ἑκάστοτε σφάλματα, λαλῶν, εἰ καὶ εἰς ἀνήνυτον, ἅπερ ἦκουεν ἂν καὶ ἐξ ἄλλων, εἴπερ ἐπαῤῥησιάζοντο καὶ μὴ τὸ τῆς πόλεως κακοτυχὲς ἔκλειεν αὐτοῖς τὰ στόματα.

mahnungen auf die Unglücklichen heilsam einzuwirken, er hielt mitten im Kriegsgetümmel Gottesdienst. Dieser wurde aber durch den Fanatismus der sich herzudrängenden Lateiner, welchen die griechische Liturgie verhaßt war, gestört und Eustathius mußte sich deßhalb an den Befehlshaber der sicilianischen Truppen wenden, der ihm dafür zu sorgen versprach, daß in Zukunft nichts Aehnliches vorkommen sollte. In einer Vorbereitungspredigt zu den Fasten spricht er, wo er gegen die Schmeichelei, sich erklärt, davon, wie es ihm damals gelungen war, ohne Schmeichelei seine Zwecke zu erreichen S. 84. §. 35: „Auch in jener zu verwünschenden Zeit der Gefangenschaft war die Schmeichelei mir zuwider, und auch deßhalb half Gott mir indem ich auf die rechte Weise die Wahrheit sagte. Wenn ich aber auch zuweilen den Zorn jener Herren gegen mich erregte, so wurde doch durch die Fügung von oben dies Feuer bald gelöscht“ [1]).

Nach der Belagerung der Stadt Thessalonich unter dem neuen Regenten Isaakius Angelus las Eustathius als Einladung zu den Fasten eine Schilderung des vorhergegangenen Unglücks in einer öffentlichen Versammlung vor und benutzte dies als Mahnung zur sittlichen Besserung. „Keinen, sagt er, möge der Geist der Eigenliebe täuschen, als wenn nicht mit Recht solches uns betroffen.“ Er rügt bei dieser Gelegenheit die herrschenden Gebrechen; darunter nennt er besonders Neid, Verläumdung, das tief gewurzelte Lügenwesen, „weßhalb der Gott der Wahrheit das Auge von uns hinweggewandt,“ den Mangel dauernder Freundschaft, die Undankbarkeit, die Härte, die auch kleines Unrecht nicht verzeihen wolle. Als später seine Mitbürger sich in minder glücklichen Umständen befanden, suchte er sie durch die Erinnerung an die Rettung aus jenen schweren Drangsalen zur Hoffnung zu ermuntern, daß sie ver-

---

[1]) Καὶ μὴν ἐγώ — ἦν ποτε καιρὸς ἐκεῖνος ἀπευκταῖος, ὁ κατὰ τὴν αἰχμαλωσίαν — καὶ ὠκνουν κολακεύειν, καὶ ὁ θεὸς ἵστατο παρ' ἐμοὶ καὶ διὰ τοῦτο· εὐδοκίμουν γὰρ τἀληθῆ λέγων εὐμεθόδως. Εἰ δέ ποτε καὶ χολήν τινα τοῖς δεσπόταις ἐκείνοις ὑπεκίνουν, ἀλλὰ καὶ αὐτοῖς ταχὺ τὸ πῦρ ἐσβέννυτο τῇ ἄνωθεν δρόσῳ μαραινόμενον.

trauen möchten auf den Gott der Freiheit, der noch derselbe sei, der ihnen damals, als keine Rettung sich zeigte, ehe drei Monate verflossen, vollständige Rettung aus so großen Leiden verliehen habe. S. 75.

Es konnte aber nicht fehlen, daß er durch seine Freimüthigkeit als strenger Sittenrichter die Ungunst Vieler und Angesehener sich zuzog. Es erhellet aus seinen Aeußerungen, daß Schmähschriften auf ihn gemacht und bis nach Constantinopel verbreitet wurden. Er redet von den durch seine Feinde ihm bereiteten Gefahren, aus denen er gerettet worden; wir wissen nicht, von welcher Art diese waren. S. 104. Durch die Vorwürfe, die man ihm zu machen pflegte, wurde er eine Vertheidigungsschrift aufzusetzen veranlaßt. — Der Ton derselben ist etwas sarkastisch. — Wir ersehen daraus, was man an ihm auszusetzen hatte; man tadelte ihn, daß er den Unterschied der Stände nicht genug beachte, mit den Angesehenen der Stadt nicht anders, als mit den Niedrigen umgehe. Leicht konnte ein Mann von einfachen Sitten, welcher Complimente und Schmeicheleien haßte, seinen der Religion geweihten Charakter treu zu bewahren wußte, unter den Verhältnissen der byzantinischen Welt solchen Tadel sich zuziehen. Er entschuldigt sich mit dem Wechsel der Glückszustände in dieser Zeit; wie wer heute in großer Ehre stehe, morgen ein Verachteter sei, wer heute reich, in kurzer Zeit Bettler geworden sei. Ferner nahm man es ihm übel, daß er an den Ehrenbezeugungen und Devotionserweisungen, wie sie damals auf übertriebene Weise Statt zu finden pflegten, Kniebeugungen, dem zahlreichen Geleite, mit welchem angesehene Männer einherzogen, keine Freude habe. „So lange," sagt er zu seinen Mitbürgern, „bin ich bei euch, und ihr kennt mich noch nicht! Erinnert ihr euch nicht, wie ich gegen diesen Ehrgeiz gesprochen habe, daß umsonst an dem Umherziehen mit zahlreichem Geleite seine Freude habe, wer an den letzten Weg denkt, auf welchem, auch wer ein zahlreiches Geleite mit sich führt, auf einer Todtenbahre getragen wird und nichts von der ihm erwiesenen Ehre empfindet, von manchen vielleicht verspottet wird." S. 112. §. 54. Gegen jene übertriebene Devotion sagt

er: „Wenn ihr zu Gott und seinen Heiligen betet, dann mögt ihr euch ganz zur Erde niederwerfen, uns aber lasset Menschen sein und auf menschliche Weise geehrt werden“ [1]).

Zu dem, worüber Eustathius viel zu klagen hatte, gehörte besonders die Zerrüttung der ehelichen Bande. Er schildert die Bekümmernisse, von welchen er seit mehr als sechs Jahren deßhalb gequält werde. S. 64. §. 13: kein Tag gehe hin, an dem er nicht von Männern und Frauen mit Klagen überhäuft werde, und bei aller Verehrung, welche man dem Erzbischofe von Thessalonich erweise, setze er sich vielen Beschimpfungen aus, wenn er das Schlechte strafe und die Menschen an ihre Pflichten erinnere [2]). Er bedauert es, daß geistliche Mittel nicht hinreichend seien und die weltliche Macht zur Hülfe gerufen werden müsse. Er klagt über den Leichtsinn bei Schließung der Ehen, über die Art, wie man die Gesetze der Kirche dabei zu umgehen wußte, wie unwissende Priester sich täuschen und zu Werkzeugen gebrauchen ließen, wie auf das Verlöbniß unmittelbar die Eheschließung folgte. So viel man aus seinen Worten ersehen kann, S. 65 [3]), hatte er mit solchen Leuten zu thun, welche zur Beschönigung ihrer Frivolität hochklingende Redensarten im Munde führten: „Gott, der Allgenugsame, sagten sie, bedürfe der Geistlichen und der kirchlichen Dinge nicht.“ Er hatte von diesen Leuten, denen er in ihrem schlechten Treiben Widerstand leistete, viel zu leiden. Diejenigen, denen sein Eifer für Sittenstrenge lästig war, wünschten, seiner entledigt zu sein.

---

[1]) Ὅτε δὲ θεῷ καὶ τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ εὔχοισθε, τότε δὴ ἐξὸν ὑμῖν, εἴγε καὶ δύνασθε, ὅλους δὲ εἰς γῆν καταῤῥέειν, καὶ οὕτω κατάγειν ἄνωθεν τὸν θεῖον ἔλεον· ἡμᾶς δὲ ἄφετε ἀνθρώπους εἶναι, καὶ τιμᾶσθαι ἀνθρωπικῶς, εἴ που καὶ χρεών.

[2]) Οὐκ ἔστιν οὖν ἡμέρα μία, καθ' ἣν οὐκ εἰς ἐμὲ τρέχουσιν ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, ἀποκλαιόμενοι ζυγομαχίας αὐτῶν καὶ παροιστρήσεις γάμου, καθ' ὃν αὐτοὺς ὁ θεὸς συνέζευξε.

[3]) Τί γοῦν ἀξιωτέον λόγου, φασίν, ἀνθρώπους καὶ πράγματα ἐκκλησιῶν, ὧν ἀνθρώπων καὶ ὧν πραγμάτων οὐ προσδέεται ὁ θεός;

Euſtathius gehörte nicht zu den Männern einer durchgreifend reformatoriſchen Richtung, für welche aber auch ſeine Zeit ſchwer empfänglich geweſen wäre. Er ſelbſt war in dem herrſchenden Geiſte derſelben befangen, von den in derſelben geläufigen religiöſen Meinungen mit ergriffen, wie es ſich aus ſeiner Art über Mönchsthum, Faſten und ähnliche Gegenſtände zu denken erkennen läßt. Aber durch den Geiſt ächter chriſtlicher Frömmigkeit, der ihn beſeelte, wurde doch Alles, was er aus den herrſchenden Satzungen ſeiner Zeit in ſich aufgenommen hatte, bei ihm vergeiſtigt und verklärt, und wenn gleich er das einmal Beſtehende unangetaſtet ließ, ſuchte er doch von der Geſinnung aus auf Alles einzuwirken und von hier aus Alles zu verbeſſern; überall bringt er auf die Liebe, als das Weſen der wahrhaft chriſtlichen Geſinnung. In einer Einleitungsrede zu den Faſten fordert er als das Erſte eine ſolche nicht zur Schau getragene, ſondern tief im Innern wurzelnde Liebe. „Wenn wir dieſe nur uns aneignen, ſagt er, ſo wird die ganze Schaar der Tugenden nachfolgen. Wer nur das Wort Liebe ausgeſprochen hat, hat auch alles Gute zugleich genannt. Iſt die Liebe von der Seele ausgeſchloſſen, ſo iſt ſie von allem Guten verlaſſen.“ — „Daß Staat, Schule, Wiſſenſchaft und aller menſchlicher Verkehr durch ſie beſtehe.“ Das Bild der Liebe findet er auch in der ganzen Natur: „Auch in den Pflanzen ſtellt ſich ein gewiſſes Bild der Liebe dar, und dies wiſſen diejenigen, welche — um mich ſo auszudrücken — das Männlich-Weibliche in der Palme wahrgenommen haben [1]). Und der, welcher allen Weſen das Streben nach Sein eingepflanzt, hat dadurch eine Offenbarung der Liebe gegeben. Auch Gebet und Wohlthätigkeit iſt Nichts ohne Liebe“ [2]). In einer andern Faſtenpredigt ſagt er S. 86: zu dem rechten Faſten ſei die dürftige Koſt und die

---

[1]) S. 63. §. 9. Ἰνδάλλεταί τις ἀγάπη καὶ ἐν φυτοῖς, καὶ οἴδασιν αὐτὸ οἱ τὸ ἐν φοίνιξι τοῖς φυτοῖς καθιστορήσαντες, ὡς οὕτως εἰπεῖν, ἀῤῥενόθηλυ.

[2]) Καὶ ὁ παραδοὺς δὲ τὸ πάντα τοῦ εἶναι ἐφίεσθαι, ἀγάπην τινὰ παρελάλησε διὰ τῆς ἐφέσεως.

ſtrenge Enthaltung nicht hinreichend, was den Meiſten ein Leichtes ſei; es werde beſonders das nach Kräften den Dürftigen erwieſene Mitleid erfordert. Der barmherzige Gott ſehe dabei nicht auf das Viele; auch bei dem Wenigen auf das nach Verhältniß der Kräfte Gegebene; und auch das Geringſte habe ſeinen Werth, wenn es mit Freudigkeit und Prüfung gegeben werde, und das eigentliche Salz für Alles ſei die Liebe. „Wenn dieſe fehlt, werden wir mit Gebet, Faſten, Kniebeugung, Wachen, Weinen umſonſt uns abmühen; denn Gott, der die Liebe ſelbſt iſt, kann nichts von denen annehmen, welche die Liebe verachten." —

Eine beſondere Rede oder Abhandlung hat er gegen das ihm am meiſten verhaßte Uebel, die Heuchelei, wodurch das griechiſche Leben in mannichfaltiger Beziehung befleckt wurde, gerichtet. Er geht hier zuerſt von einer dem Guten dienenden ὑπόκρισις aus, und verſteht darunter vermöge der Bedeutung, welche das griechiſche Wort haben kann, die Darſtellung der Rolle auf der Bühne oder die dramatiſche Kunſt. Er erſcheint als Vertheidiger und Lobredner derſelben in Beziehung auf die Tragödie. „Durch eine ſolche Kunſt konnten die Menſchen der Vorzeit — ſagt er — könnten auch jetzt noch die Lebenden die mannichfaltige Veränderung des Schickſals, die großen Verſchiedenheiten der Charaktere und der Lebensereigniſſe kennen lernen. Ein lebendiges geſchichtliches Bild aller Tugend und alles Laſters wurde dadurch den Alten vorgeführt, dem Einen nachzuſtreben, das Andere zu meiden. Damals war der dramatiſche Künſtler Lehrer aller Tugenden, indem er auch die Bilder des Schlechten auf das Theater brachte, nicht, daß man das Leben nach denſelben geſtalten, ſondern damit man es meiden lernen ſollte; die Rolle war nur eine erlogene, als Lehrer aber trug er (der Schauſpieler) die Wahrheit vor (ψευδόμενος τὸ πρόσωπον, ἀληθιζόμενος τὸν διδάσκαλον)." Darauf erwähnt er die von ihm nicht ſo hoch geſtellte Satyre und Komödie und dann geht er zu der im ſchlechten Sinne ſo genannten ὑπόκρισις über, die jetzt im Leben um ſich gegriffen. Indem er ſeinen Abſcheu dagegen ausſpricht, ſagt er: „Für beſſer werde

ich es halten, wie ein Trunkener zu erſcheinen, als Faſten zu erheucheln; ich weiß nicht, ob Einer noch ſo die Heuchelei haſſen kann, wie ich." Er führt ſodann mannichfache, aus dem Leben gegriffene Beiſpiele der Heuchelei, Verſtellung und des Betrugs aus verſchiedenen Ständen und Berufsweiſen an und ſtellt zuletzt mit bittrer Satyre die Scheinheiligkeit der Mönche dar: §. 27. S. 94. „Solche, die," wie er ſagt, „von Kopf bis Fuß ganz Lüge ſind." §. 28: „Solche laſſen auch nicht der Sprache ihre naturgemäße Art; ſie verfälſchen dieſelbe, indem ſie größtentheils ſchweigen, wenn es ihnen aber zu ſprechen gefällt, liſpeln ſie, ſo daß man nicht glauben ſollte, ſie ſprächen. Solche Leute ſtellen ſich, als ob ſie durch ihre Entbehrungen die Sprache ganz verloren hätten. Was eine ſolche Rede nützt, werden diejenigen wiſſen, welche es gehört haben; möge ich nur kein Solcher ſein! Der unwiſſende Menſch will durch ſolche Dinge ſeine Unwiſſenheit verbergen, denn ſolche Leute ſind ganz ungebildet, ſie wollen ſchweigen, wenig reden, um in ihrer Blöße ſich nicht kund zu geben; denn die weiſen Mönche, Menſchen der Litteratur, Männer der Tugend, in alle gute Bildung eingeweiht, üben ihre Stimme, deutlich zu reden, veredeln ihre Sprache, erfreuen mit ihrem gedankenvollen Vortrage die Städte Gottes, mit ihrer ganzen dem Naturgemäßen entſprechenden Erſcheinung ſtellen ſie die Wahrheit der Schöpfung dar, wie ſie mit ihren Handlungen dem Bilde Gottes nachſtreben."

Zwar war Euſtathius nicht frei von dem aus einer Verdunkelung der chriſtlichen Wahrheit hervorgegangenen Irrthum, der ſeine Zeitgenoſſen in beiden Kirchen beherrſchte, erſt durch die Reformation überwunden werden konnte. Er ſah in dem contemplativen Leben des Mönchsthums eine höhere Stufe chriſtlicher Vollkommenheit, als in dem gewöhnlichen Leben der Familie, der bürgerlichen Geſellſchaft, indem er nicht erkannte, daß es nichts Höheres geben könne, als Darſtellung des höchſten Gutes in den Gütern der Menſchheit; was durch Verwirklichung des Reiches Gottes zu Stande zu bringen das Chriſtenthum erzielt. Die dem Standpunkte des Alterthums angehörende,

durch das Christenthum aufgehobene Unterscheidung zwischen einer göttlichen und menschlichen Tugend hatte sich wieder eingemischt. Er konnte das sanfte Joch Christi so mißverstehen, als wenn damit eine leichtere Lebensweise für die gewöhnlichen Menschen gemeint sei, welche er dem schweren Joch, das die Mönche sich auferlegt hätten, entgegensetzte. Doch wurde bei ihm auch dieser Irrthum durch die gesunde Gesammtrichtung seines Geistes gemildert. Er ließ es sich angelegen sein, dem Vorurtheil zu widersprechen, daß man in den gewöhnlichen Verhältnissen kein frommes Leben führen könne. Eine solche Meinung bekämpfte er nachdrücklich in einer seiner Fastenpredigten S. 10, und er erklärte, er fordere nur, daß Jeder von seinem Standpunkte aus das Gute übe. Das wahre Kniebeugen sei die Demuth im Innern, alles Aeußerliche möge Jeder nach seinen Kräften abmessen, das sich zur Erde Niederwerfen sei nur Symbol der Demuth. „Statt der vielen Kniebeugungen lernt nur geschickt zu sein zum Wandel in vielseitiger Tugend, und es wird dies bei Gott nicht weniger gelten, als das Kniebeugen, da auf Gott wohlgefällige Weise einherzugehen etwas Naturgemäßeres und für das thätige Leben Geeigneteres zu sein scheint, als das Kniebeugen."

Eustathius hat manche auf die Reformation des Mönchsthums unter den Griechen seiner Zeit berechnete Schriften verfaßt, in welchen er, wie überall, dem Bestehenden sich anschließend, von dem Geiste und der Gesinnung aus dasselbe zu bessern und das Mönchsthum für die sittliche und litterarische Bildung nützlicher zu machen suchte. Dazu gehört eine an einen angesehenen Styliten bei Thessalonich gerichtete Schrift. Nachdem er dessen ascetische Strenge im Allgemeinen gepriesen hat, sagt er ihm, daß das Eisen, welches er trage, ihm eben sowohl verderblich als heilsam werden könne, §. 34. Solches Eisen ist an sich weder heilsam, noch schädlich, sondern nach der Verschiedenheit der Gesinnung ist es bald dies, bald jenes geworden, und so sei es auch bei ihm. Alles komme nur auf den ungeheuchelten demüthigen Sinn an, mit dem sich einer zu Gott erhebe. Er warnte ihn vor Scheinheiligkeit und Hochmuth,

§. 38[1]). Er hüte sich, Andere zu verdammen, hochmüthig gesinnt zu sein oder zu reden, damit er das Eisen nicht bloß von Außen und auf der Oberfläche, sondern im Innern der Seele trage und von allen Seiten gegen alle Feinde gerüstet sei, §. 66. Er fordert ihn auf, zum Besten Anderer zu wirken. „Ein solcher Ascet muß ein Gut für die ganze Welt werden, es kommen hier Leute von allen Geschlechtern, Gelehrte, Ungelehrte, Hohe und Niedere zusammen. Mit diesen muß der Stylit auf die rechte Weise und, um Alles zu sagen, auf apostolische Art umgehen, denn er wird Allen Alles werden, um Alle für die Ehre Gottes zu gewinnen. Er wird nicht, wenn es nicht Noth thut, schmeicheln, um die Wahrheit nicht zu beeinträchtigen, er wird auch nicht gegen Alle rauh sein, damit er nicht unzeitiger Freimüthigkeit angeklagt werde. Weder wird er Alle mit Lobe überhäufen, wie es die Art der Gefallsüchtigen ist, noch wird er sich berechtigt glauben, von dieser Höhe mit Schimpfreden sie zu übergießen, denn das ist thierischer Art. Es werden ihm von frommen Leuten viele Geschenke dargebracht werden; fern von ihm solle es sein, diese aufzusammeln, sich von dem Ertrage eine schöne Wohnung zu erbauen, sondern er solle sich nur als Durchgangspunkt für solche Gaben betrachten, um sie den Armen, welche derselben am meisten bedürften, mitzutheilen." — Nach denselben Grundsätzen ist eine an die Mönche gerichtete Schrift über die Verbesserung des Mönchsthums von ihm verfaßt. Er greift in derselben die Täuschungskunst der Mönche sehr scharf an, wie sie Wundermährchen, vorgebliche Visionen benutzten, sich Ansehen zu verschaffen, sich zu bereichern, auf eine desto einträglichere Weise Gewerbe und Handel zu treiben.

Er lobte die Verfügungen des Kaisers Manuel Comnenus,

---

[1]) Ἀπεχέσθω δὲ τῆς τῶν λοιπῶν καταχρίσεως, καὶ τοῦ λαλεῖν ὑψηλὰ καὶ φρονεῖν, ἵνα μὴ μόνον ἔξω φοροίη τὸν σίδηρον, καὶ προφαίνοι ἐπιπολῆς, ἀλλὰ καὶ εἰς βάθος φέροι ἐν τῇ ψυχῇ, καὶ οὕτω κάτω κάμπτοιτο ταπεινούμενος, μᾶλλον δὲ πανταχόθεν κατάφρακτος ὤν, τῶν πολεμούντων περιγίνοιτο.

welche weltlichen Magiſtratsperſonen die Verwaltung der Kloſtergüter übertrugen, damit die Mönche nicht verleitet würden, mit fremdartigen Dingen ſich zu beſchäftigen; wie auch Nicetas Choniates, der in ſeinen Klagen mit Euſtathius übereinſtimmt, erzählt, daß dieſer Kaiſer deßhalb einem von ihm gegründeten Kloſter keine Grundſtücke, keine Aecker oder Weinberge geſchenkt, ſondern nur beſtimmte Einkünfte aus dem kaiſerlichen Schatz demſelben zugewieſen habe, l. VII. p. 270. Beſonders macht er ihnen den Haß der Litteratur (μισολόγον τὸ τοιοῦτον φῦλον) zum Vorwurf. „Wenn ein Mann von litterariſcher Gelehrſamkeit zu ihnen kommt, ſich aus den Stürmen der Welt in dieſen Hafen zurückzuziehen, werden ſie alle unwillig; ſie ſagen, ein Solcher ſei ihnen unnütz, ſie brauchten keine Grammatiker, ſie machen offene Thür der Unbildung, und ſie laſſen dieſe bei ihrer Heiligkeit heimiſch ſein, ſie bannen fern von ſich die Schriftgelehrten des Himmelreichs.“ Er wollte, daß die Klöſter beſonders ein Sitz der Bildung und Mittel zu ihrer Fortpflanzung ſein ſollten, und klagt über ihren Contraſt mit dieſer ihrer Beſtimmung. „Jene Leute aus den Werkſtätten, vom Bauernſtande, ſolche, welche Mönche geworden ſind um der leiblichen Nahrung willen, wußten Nichts von göttlicher Weisheit, durch welche man mit Gott in Verbindung trete, über göttliche und menſchliche Dinge philoſophiren lerne.“ Wir ſehen aus ſeinen Klagen, wie ſo manche Schätze der Litteratur verloren gehen konnten. Er macht ihnen die Vergeudung der Bücher beſonders zum Vorwurf, §. 128. S. 245 [1]): „Du machſt es wie die Juden; Chriſtum ſelbſt kannſt du zwar nicht verkaufen, aber ſeine Werke giebſt du dem preis, welcher ſie kaufen will, und zwar nicht für einen würdigen Preis, ſondern für Alles, was dir hingeworfen wird. Ach! du Unwiſſender, warum machſt du die Kloſterbibliotheken deiner Seele gleich? und weil du von

---

[1]) Σὺ δὲ καὶ ἰουδαΐζειν δοκεῖς τῇ ἐνταῦθα μαθητείᾳ, τὸν μὲν τοῦ θεοῦ λόγον αὐτὸν ἐκεῖνον, τὸν ἐνούσιον καὶ ὑπερούσιον, οὐκ ἔχων διαπιπράσκειν· τοὺς δὲ αὐτοῦ λόγους ἐκδιδοὺς τοῖς ἀγοράζουσι, καὶ οὐδὲ ἀξίου γοῦν τιμήματος, ἀλλὰ τοῦ παραῤῥιπτομένου etc.

allen Kenntniſſen entblößt biſt, willſt du auch aus dieſen alle Bücherbehälter wegräumen? Laß ſie das Koſtbare behalten, nach dir wird ein Kenner oder Freund der Litteratur kommen." Er ermahnt ſie, zu ſtudiren, damit ſie etwas Gutes ſchreiben oder ſagen könnten, §. 144. Er führt aus ſeiner eigenen Erfahrung ein Beiſpiel an: er hatte von einem berühmten Buche gehört, das in einer Kloſterbibliothek aufbewahrt werde. Er fragte darnach, aber es war nicht zu finden, er drang in den Vorſteher, ihm Rechenſchaft zu geben, warum es nicht zu finden ſei, und da mußte er ihm geſtehen, daß es verkauft worden, denn wozu — ſetzte er hinzu — brauchen wir es auch? §. 146. S. 250 [1]). „Du rühmſt dich," ruft Euſtathius dem Mönch zu, „nur dieſe Dinge zu kennen: die Andacht in der Kirche, die Zellen und den Tiſch. Weißt du nicht, daß dies für den ächten Mönch zur Vollendung der Tugend noch nicht genügt, ſondern daß er gewiß der Erkenntniß bedarf? Ich meine nicht allein die göttlichſte, ſondern auch die Geſchichte und andere vielſeitige Wiſſenſchaft, wodurch er denen, mit denen er umgeht, nützlich werden könne." Er ſpricht von der Wuth der Mönche gegen Jeden, der ſie nicht als Weiſe, Wunderthäter, Heilige anerkennen wolle. Er mußte wohl ſelbſt viel von ihren Angriffen zu leiden gehabt haben. „Wenn ſie auch durch die Hülfe Gottes und des Kaiſers ihre Abſicht nicht durchſetzen können, ſo thun ſie doch was ſie können. Solche Leute würden nicht zufrieden ſein, bis ſie ihren Feinden das Leben genommen hätten." Er geht dann überhaupt zu dieſer allgemeinen Krankheit des helleniſchen Charakters über, „dieſe Wuth der Partheileidenſchaft (ζῆλος ὁ εἰς κακόν), wie er ſagt, ſie hat alle unſere Angelegenheiten zu Grunde gerichtet." §. 167. S. 255.

Wir wollen unter dem Merkwürdigen, was ſich aus den Schriften des Euſtathius lernen läßt, auch noch dies erwähnen, daß es unter den Griechen ſchon Anſtalten zur Bildung der

---

[1]) Ἐκείνην μόνην ἀκριβωσάμενος τριάδα κατὰ τὴν σὴν αὔχησιν, τὴν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ προσκύνησιν, καὶ τὸ κελλίον σου, καὶ τὴν τράπεζαν· καὶ οὐκ εἰδώς, μὴ ἀρκεῖν ταῦτα τῷ κυρίως μοναχῷ εἰς ἀρετῆς ἐντέλειαν, ἀλλὰ προσδεῖσθαι αὐτὸν λίαν πάνυ καὶ γνώσεως etc.

Taubſtummen gab. Er ſpricht von Taubſtummen als Lehrlingen bei Handwerkern, S. 79. §. 17 [1]). „Doch, ſagt er, haben die Einen gelernt, die Andern gelehrt nicht durch Worte, ſondern durch Werke, welche man ungeſprochene Worte oder lebendige Gedanken nennen kann.“

---

[1]) Καὶ ὅμως οἱ μὲν ἐδίδαξαν, οἱ δὲ ἔμαθον, οὐ λόγους προϊέμενοι καὶ εἰσδεχόμενοι, ἀλλὰ σοφίζοντες καὶ σοφιζόμενοι ἔργοις· ἅπερ οὐκ ἂν ἀφυῶς λόγων οὐσίας, ἢ λόγους ἀνεκλαλήτους, ἢ ζώσας ἐννοίας ὀνομάσοι τις.

Ueber die welthiſtoriſche Bedeutung des neunten Buchs in der II. Enneade des Plotinos oder ſeines Buchs gegen die Gnoſtiker.

(Geleſen in der Akademie der Wiſſenſchaften am 14. December 1843.)

Die große Bedeutung dieſes Buchs für die weltgeſchichtliche Betrachtung beſteht darin, daß das Verhältniß der durch dieſen tiefſinnigen Denker ſyſtematiſch ausgebildeten neoplatoniſchen Philoſophie zu der aus einer Vermiſchung des Chriſtenthums mit manchen fremden Elementen hervorgegangenen großartigen Erſcheinung des Gnoſticismus und zu dem Chriſtenthum ſelbſt ſich darin abſpiegelt. Der Kampf des als ein neues Princip in die Weltgeſchichte eintretenden Chriſtenthums mit den Geiſtesrichtungen der alten Welt, welche theils in ihrer reinen Eigenthümlichkeit, theils in mannichfachen Miſchungen gegen daſſelbe ſich zu behaupten ſuchten, muß die Theilnahme eines Jeden, der die Geſchichte der Menſchheit erforſchen will, beſonders in Anſpruch nehmen. Nachdem in den erſten Jahrhunderten der chriſtlichen Zeitrechnung, den Zeiten des Eklekticismus und Synkretismus, die platoniſche Philoſophie mit chriſtlichen und orientaliſchen Geiſteselementen ſich vielfältig vermiſcht hatte, wurde ſie durch den Plotin, um nicht ſeinen Lehrer, den Ammonius Sakkas, zu nennen, von dem wir zu wenig wiſſen, als daß wir ſeinen Einfluß genauer zu bezeichnen vermöchten, aus jenen Miſchungen entbunden und zu einer ſelbſtſtändigen Entwicklung

geführt. In der Philoſophie, wie in der Religion, iſt er ein Repräſentant des helleniſchen Geiſtes, der ſich im Gegenſatze mit dem orientaliſchen und dem chriſtlichen ſelbſtſtändig zu erhalten ſuchte, des Standpunktes der alten Welt, welcher das Princip eines neuen nicht aufkommen laſſen will. In dem Gnoſticismus aber erkennen wir jenen Standpunkt der alten Welt von einer andern Seite, in der Form des orientaliſchen, mit helleniſchen Elementen geſchwängerten Geiſtes, und zwar, wenn bei dem Neoplatonismus in offenem, unverhülltem Gegenſatze gegen das neue, weltumbildende, chriſtliche Princip, ſo bei dem Gnoſticismus in dem Streben, ſich mit dieſem neuen Princip, das über ihn ſelbſt eine anziehende Macht ausgeübt hatte, zu vermiſchen. Dadurch wird das Verhältniß des Neoplatonismus zu dem Gnoſticismus beſtimmt; einerſeits mußte jener in dieſem das Princip der chriſtlichen Weltanſchauung beſtreiten, andrerſeits lehnte ſich der ſelbſtſtändige Geiſt helleniſcher Speculation gegen die mehr in Anſchauungen ſich bewegende orientaliſche Theoſophie auf. Es erhellt daher, daß wenn auch Plotin in dieſem Buche, in welchem er den Gnoſticismus vom Standpunkte des Neoplatonismus beſtreitet, nichts mit Bewußtſein und Abſicht gegen das Chriſtenthum ſagen ſollte, er doch auf jeden Fall in ſeiner Polemik gegen den Gnoſticismus auch zugleich das neue, weltumbildende Princip des Chriſtenthums angreifen mußte. Und es iſt daher dieſes Buch wichtig, um dieſe drei großen Mächte, von welchen die Bildung jener Zeit bewegt wird, in ihrem Verhältniſſe zu einander kennen zu lernen.

Aber freilich könnte ein Zweifel darüber entſtehen, ob dies Buch wirklich gegen Vertreter der vorhin bezeichneten Richtung geſchrieben iſt, da der Name der Gnoſtiker in demſelben nirgends vorkommt, und wenn wir aus den hier beſtrittenen Lehren ein Syſtem zuſammenſetzen wollen, werden wir dieſes in keinem der uns bekannten gnoſtiſchen Syſteme wiederfinden. Ueberhaupt werden wir manche einander widerſtreitende Elemente, welche gegen die Verſchmelzung zu einem Syſteme ſich ſträuben, zu erkennen genöthigt werden. Erſt der Ordner der Schriften Plotin's, ſein Schüler Porphyrius, hat jenes Buch als ein gegen

die Gnoſtiker gerichtetes bezeichnet; in ſeiner Lebensbeſchreibung Plotin's aber führt er nur ſolche Namen derſelben an, die uns faſt ganz unbekannt ſind, und grade die Namen der uns bekannten Vorſteher gnoſtiſcher Schulen fehlen an jener Stelle durchaus. Doch wird die Richtigkeit des von ihm herrührenden Titels durch den Inhalt des Buches ſelbſt beſtätigt, denn in den durch daſſelbe widerlegten Lehren können wir die Grundzüge einer gnoſtiſchen Weltanſicht und insbeſondere der valentinianiſchen in manchem Einzelnen, und vornehmlich in der eigenthümlichen Auffaſſung von dem Verhältniſſe dieſer Welt zu einer höheren, nicht verkennen. Nur dürfen wir nicht meinen, daß alle von Plotin bekämpfte Lehren in irgend einem beſonderen gnoſtiſchen Syſteme ihren Platz finden müßten. Porphyr hat ja dieſes Buch als ein gegen die Gnoſtiker überhaupt gerichtetes betitelt. Nun gab es aber kein allgemeines gnoſtiſches Syſtem, ſondern bei einer gewiſſen gemeinſamen Grundrichtung kamen in den verſchiedenen Schulen und Syſtemen der Gnoſtiker bedeutende Gegenſätze vor. Wer daher einen Vorwurf, welcher einem Theile derſelben gemacht werden kann, auf alle ausdehnen will, kann großer Ungerechtigkeit ſich ſchuldig machen, was dem Plotin allerdings widerfahren iſt, wie wir ſpäter nachweiſen werden. Eine unbefangene und gerechte Polemik hätte es ſich angelegen ſein laſſen müſſen, das Gemeinſame und Verſchiedenartige in den gegneriſchen Richtungen zu unterſcheiden. Darauf läßt ſich aber Plotin nicht ein, ſondern er verbindet mit einander alle ihm bekannt gewordenen Merkmale des Gnoſtiſchen, wenn ſie auch keineswegs alle in einem Syſteme ſich vorfanden. Wie es den vorherrſchend ſyſtematiſchen Geiſtern leicht ſo geht, fehlte ihm überhaupt die Fähigkeit, in den Zuſammenhang der von ihm beſtrittenen Denkweiſe recht einzugehen, daher er auch gegen ſeine Widerſacher manche Einwendungen vorträgt, welche ſie von ihrem Standpunkte zurückzuweiſen wohl im Stande geweſen wären. Wenn ſich nun manche der von Plotin beſtrittenen Lehren nicht in irgend einem der gnoſtiſchen Syſteme nachweiſen laſſen, ſo müſſen wir theils bedenken, daß er kein ganz treues Bild der von ihm beſtrittenen Lehren giebt, dieſe ſelbſt nicht immer

recht zu verſtehen wußte, theils daß wir auch nur eine unvollſtändige Kenntniß der gnoſtiſchen Syſteme, unter denen es ſo mannichfach verſchiedene Schattirungen gab, empfangen haben; und da, wie wir bemerkten, die von Porphyr angeführten Namen faſt nirgends vorkommen, kann es wohl ſein, daß, wie die urſprünglichen gnoſtiſchen Syſteme durch ſpätere Schüler auf mannichfaltige Weiſe modificirt wurden, jene Namen ſolchen Männern des dritten Jahrhunderts angehören, durch welche eigenthümliche, uns unbekannt gebliebene gnoſtiſche Syſteme gebildet worden ſind. Wir werden deshalb keineswegs berechtigt ſein, mit Kreuzer anzunehmen, daß Plotin auch auf das manichäiſche Syſtem, welches ihm der Chronologie nach unmöglich bekannt ſein konnte, Rückſicht genommen haben ſollte. Wenn Porphyrius in ſeiner Lebensbeſchreibung Plotin's von denen, gegen welche deſſen Schrift gerichtet iſt, ſagt, daß ſie mit untergeſchobenen Offenbarungen Zoroaſters ſich herumtrugen, ſo enthält auch dies durchaus kein auf den aus dem Parſismus hervorgegangenen Manichäismus uns hinweiſendes Merkmal, denn der zoroaſtriſche Dualismus übte ja längſt einen mächtigen Einfluß auf die in dem römiſchen Weltreiche circulirenden Lehren aus. Unter dem Namen Zoroaſters konnten längſt ſolche Stücke, durch die man gewiſſe Anſichten in Umlauf ſetzen wollte, untergeſchoben worden ſein, wie man unter dem Namen eines Guſtaſp ſchon im zweiten Jahrhundert ſolche Schriften untergeſchoben hatte. Nicht die Verbindung der zoroaſtriſchen Lehren mit dem Chriſtenthume, ſondern das Vorherrſchen des parſiſchen und das Zurücktreten des chriſtlichen Elements und namentlich der Verſuch, Zoroaſtrismus, Buddhaismus und Chriſtenthum zu verſchmelzen, macht das Eigenthümliche des Manichäismus aus. In Plotin's Polemik findet ſich auch durchaus keine Spur der Anſpielung auf manichäiſche Elemente, und fände ſich eine ſolche, ſo würden wir vielmehr an eine ältere gemeinſchaftliche Quelle, aus welcher auch Mani geſchöpft hätte, als an deſſen eigenes Syſtem zu denken haben.

Die Gnoſtiker, welche Plotin beſtreitet, traten mit der Behauptung auf, daß Platon die höchſte Aufgabe der Speculation

keineswegs gelöſet habe, ſie wollten ihn ergänzen, ſie ſchrieben der alten helleniſchen Philoſophie nur einen untergeordneten Standpunkt zu, als wenn ſie erſt das Weſen des Geiſtes erkannt hätten, nicht aber Platon und die übrigen herrlichen Männer[1]; womit auch übereinſtimmt, was Porphyr von der Anmaßung, mit der ſie ſo oft auftraten, ſagt[2]. Plotin giebt ihnen Schuld, daß ſie Alles, was ſie Wahres ſagten, von den Alten genommen hätten, dies aber verdürben, indem ſie etwas Neues hinzufügen und die Alten verkleinern wollten. Hier thut er ihnen nun gewiß Unrecht, wenn er es ſo darſtellt, als wären ſie nur eben darauf ausgegangen, Neues zu ſagen und auf Koſten der Alten ſich zu überheben. Es war ja vielmehr eine nothwendige Folge ihrer ganzen Stellung zwiſchen der alten und der neuen Welt, daß ſie ſo über die Alten, in welchen ſie keine befriedigende Antwort auf die Fragen, welche ihren Geiſt am meiſten beſchäftigten, finden konnten, urtheilen mußten. Doch Plotin, welcher ganz dem Standpunkte der alten Welt angehörte, und dieſen mit ſyſtematiſcher Strenge und Conſequenz entwickelte, konnte freilich, wie es in ſeiner ganzen Polemik gegen die Gnoſtiker ſich zu erkennen giebt, das neu in die Welt eingetretene Princip nicht verſtehen und in ſeiner welthiſtoriſchen Bedeutung würdigen; ihm mußte Alles nur als willkürliche, phantaſtiſche Abweichung von den Principien der alten helleniſchen Philoſophie, die er in ihr volles Recht einzuſetzen ſich berufen fühlte, erſcheinen. Aus dem Geſagten können wir dies folgern, daß dieſe Gnoſtiker, was für ihre Charakteriſtik im Verhältniſſe zu andern dieſer Gattung wichtig iſt, nicht zu denen gehörten, welche ihre Gnoſis nur im Gegenſatze zu allem Früheren oder wenigſtens zu allem außer der Offenbarungsreligion Gegebenen darſtellten, ſondern zu denen, welche eine Vermittelung zwiſchen der alten und neuen Welt ſuchten, die Philoſophie der alten als eine vorbereitende Stufe in der Entwick-

---

[1]) ὡς αὐτοὶ μὲν τὴν νοητὴν φύσιν κατανενοηκότες, ἐκείνου δὲ καὶ τῶν ἄλλων τῶν μακαρίων ἀνδρῶν μή.

[2]) ὡς δὴ τοῦ Πλάτωνος εἰς τὸ βάθος τῆς νοητῆς οὐσίας οὐ πελάσαντος.

lung des Geiſtes anerkannten. Plotin hatte dabei Urſache, ſich ſchonend auszudrücken, denn es müſſen in ſeiner nächſten Umgebung dieſer Richtung ergebene Männer geweſen ſein, die er nicht beleidigen wollte. Er ſelbſt ſagt, es halte ihn eine gewiſſe Pietät[1]) gegen einige Freunde zurück, welche, bevor ſie ſeine Freunde geworden, ſich von jener Lehre hätten einnehmen laſſen, und bei denen er ſich nicht zu erklären wiſſe, wie ſie dabei geblieben wären und ſolche Dinge vorzutragen kein Bedenken hätten. Er war ſich auch wohl bewußt, daß er dieſe Leute ſelbſt, wie allerdings bei einem nicht bloß in einzelnen Meinungen, ſondern tiefer in dem ganzen Princip der Denkweiſe begründeten Gegenſatze eine Verſtändigung unmöglich war, nicht werde überzeugen können. Nicht auf ſie ſelbſt war ſeine Widerlegung berechnet, ſondern auf ſeine andern Bekannten, damit dieſe von jenen Leuten, welche keine Beweiſe, ſondern nur Machtſprüche anführten, nicht gequält werden ſollten. Er ſagt, daß die Alten von dem Weſen der Geiſteswelt weit Beſſeres gelehrt hätten, werde auch leicht von allen denen eingeſehen werden, welche in der unter den Menſchen graſſirenden Täuſchung nicht befangen wären[2]). Man könnte meinen, daß er unter dieſer Täuſchung nur die Herrſchaft der gnoſtiſchen Principien, welche wirklich eine große Gewalt über viele Geiſter ausübten, verſtanden hätte, wie er in dieſem Zuſammenhange allerdings nur von den gnoſtiſchen Lehren redet. Doch fragt es ſich, ob ſein Ausdruck nicht zu viel ſagt, um ihn von ſolchen Lehren zu verſtehen, welche immer nur bei einer verhältnißmäßig kleineren Zahl Eingang finden konnten. Da doch aus dem, was er gegen die Gnoſtiker ſagt, auch auf jeden Fall ſein Gegenſatz gegen das Chriſtenthum erhellt, da daſſelbe eine feindliche Stellung gegen die Principien der alten Philoſophie einnehmen mußte, da es damals unter der Regierung Gallien's, unter welcher es zuerſt den Rang einer religio licita im römiſchen Reiche eingenommen hatte, als eine mit unwiderſtehlicher Gewalt um ſich greifende

---

[1]) Αἰδώς τις ἡμᾶς ἔχει πρός τινας τῶν φίλων.

[2]) τοῖς μὴ ἐξαπατωμένοις τὴν ἐπιδημοῦσαν εἰς ἀνθρώπους ἀπάτην.

Macht erſcheinen mußte, dieſe Macht aber dem Plotin von ſeinem Standpunkte nur als die Macht einer Täuſchung erſcheinen konnte, iſt es wohl nicht unwahrſcheinlich, daß er hier das Chriſtenthum meint. Seine Schonung giebt ſich aber in dem Ausdrucke, der nur errathen laſſen kann, was er meint, auf eine merkwürdige Weiſe zu erkennen, wie er überhaupt das Chriſtenthum, deſſen Widerſacher er doch ſein mußte, nirgends ausdrücklich erwähnt.

Wir haben ſchon bemerkt, daß Plotin den Gnoſtikern darin Unrecht thut, wenn er, was nur von einer Klaſſe unter denſelben mit Recht geſagt werden konnte, dieſer Richtung im Ganzen Schuld giebt. So vermißt er bei ihnen durchaus das ethiſche Element, ſie hätten ſich — ſagt er — mit den Unterſuchungen über die Tugend, die verſchiedenen Arten derſelben, gar nicht beſchäftigt, das viele Gute, was von den Alten darüber geſagt worden, ganz vernachläſſigt, und ſchön iſt es, wie er ſich gegen die Trennung des ethiſchen und contemplativen Elements bei manchen Gnoſtikern ausſpricht. „Es hilft nichts zu ſagen: „Blicke zu Gott hin," wenn man nicht lehrt, wie Einer dazu gelangt, zu ihm hinaufzublicken; denn was hindert Einen zu ſagen, daß er zu ihm hinaufblicke und ſich doch keiner Luſt zu enthalten, ſeinen Zorn nicht zu beherrſchen, indem er zwar den Namen Gottes im Munde führt, aber von allen Leidenſchaften zugleich ſich beherrſchen läßt. Die zur Vollendung gelangende und mit Weisheit gepaart der Seele inwohnende Tugend läßt dich Gott erkennen, ohne Tugend aber iſt Gott nur ein bloßer Name." Und er leitet dieſe Vernachläſſigung des Ethiſchen aus der Weltverachtung der Gnoſtiker ab, aus dem Gegenſatze, den ſie zwiſchen einer höheren und niederen Welt, zwiſchen der Welt des höchſten Gottes und der des Demiurgos machten. Er ſucht darzuthun, auch dies auf eine treffende Weiſe, daß eine ſolche Lehre zu noch ſchlimmeren Ergebniſſen, als die Lehre Epikurs, welche die Vorſehung läugne und die Luſt zum höchſten Gute mache, hinführen müſſe; denn jene Lehre verachte auf noch verwegenere Weiſe den Herrn der Vorſehung und die Vorſehung ſelbſt, alle Geſetze hienieden und Alles, was von allen Zeiten

her für Tugend gehalten worden, damit nur dieſe Welt von allem Guten entblößt erſcheinen ſolle, und ſo bleibe auch von dieſem Standpunkte aus nichts Andres übrig, als daß man die Luſt und das Nützliche zum Ziel ſich ſetze; wobei er aber doch die von der Billigkeit in dem Urtheile über Widerſacher, in denen er das Syſtem und die Perſon wohl aus einander zu halten wußte, zeugende Bemerkung, die ſeinem Charakter zur Ehre gereicht, hinzuſetzt: wenn Einer nicht durch ſeine Natur beſſer ſei, als ein ſolches Syſtem.

Entſteht nun die Frage, welche unter den verſchiedenen gnoſtiſchen Sekten dem Plotin, als er dies ſchrieb, vorſchwebte, ſo könnte man mit Einigen an die Sekte Marcions denken, denn dieſe nahm einen ſolchen Gegenſatz zwiſchen den beiden Welten an. In dieſem Fall würde der Vorwurf nicht ganz gerecht ſein, denn Marcion vernachläſſigte das Ethiſche durchaus nicht. Aber wenn zur Vollziehung der ethiſchen Aufgabe oder zur Verwirklichung des höchſten Gutes zwei Thätigkeiten zuſammenkommen müſſen, eine weltbekämpfende und eine weltaneignende, ſo war ſeine ethiſche Richtung, wie es aus jenem von ihm angenommenen Gegenſatze hervorging, eine einſeitige, nur eine weltbekämpfende, daher einſeitig ascetiſche. Die kämpfenden Tugenden konnten bei ihm wohl zu ihrem Rechte gelangen, nur nicht die aneignenden. Da aber die Schule Marcions ſich eben durch das Vorherrſchen des praktiſch Religiöſen, das Zurücktreten des Speculativen von allen andern gnoſtiſchen Sekten unterſcheidet, da ſie auf Unterſuchungen der helleniſchen Philoſophie ſich gewiß nicht einließ, ſo iſt es auch ſehr unwahrſcheinlich, daß Leute von dieſer Richtung mit Plotin in Berührung gekommen ſein ſollten, und man muß vielmehr eine andre Beziehung ſeiner Polemik aufſuchen. Von denſelben dualiſtiſchen Principien, wie Marcion, gingen aber auch andere Gnoſtiker aus, welche die von Plotin angeführten Folgerungen wirklich daraus ableiteten, welche, indem ſie die Welt als eine dem Göttlichen ganz entfremdete betrachteten, eben daraus folgerten, daß ſie durchaus in keiner Beziehung zu dem Sittlichen ſtehe; Trotz gegen die Welt und den Geiſt, von dem ſie herrührt,

durch Verachtung aller Schranken des Sittengeſetzes, war daher ihr höchſtes ethiſches Princip, wodurch alle Ausſchweifungen beſchönigt werden konnten. Daß ſolche Richtungen dem Plotin vorſchwebten, werden wir um deſto mehr anzunehmen berechtigt ſein, da ſein Schüler Porphyrius in ſeinem Werke über die Enthaltung vom Fleiſcheſſen wirklich eine gnoſtiſche Sekte beſtreitet, welche den Grundſatz von der Freiheit der Vollkommenen auf ſolche Weiſe verdrehte, daß alle Ausſchweifungen der Sinnenluſt dadurch gut geheißen werden konnten.

So richtig aber auch das iſt, was Plotin über den Zuſammenhang zwiſchen den ethiſchen und den kosmologiſchen Principien ſagt, und wenngleich der eigenthümliche Charakter mancher gnoſtiſchen Sekten grade dazu dient, dieſen Zuſammenhang im Einzelnen zu beſtätigen, ſo kann doch der Richtung des Gnoſticismus überhaupt dies nicht aufgebürdet werden, eben weil auch in dieſen kosmologiſchen Principien, in der Auffaſſungsweiſe des Dualismus, nicht alle gnoſtiſchen Sekten mit einander übereinkommen. Plotin verſtand aber, wie auch durch manches Andere in ſeiner Polemik dies beſtätigt wird, den Zuſammenhang der gnoſtiſchen Ideen nicht genug, um dieſe Differenz bemerken zu können. Dieſer von ihm nicht bemerkte Unterſchied der ethiſchen Principien unter den Gnoſtikern, welcher aus dieſer Differenz der kosmologiſchen Auffaſſung hervorgeht, dient wieder zum Beleg für das, was er ſelbſt über den Zuſammenhang zwiſchen den kosmologiſchen und den ethiſchen Principien überhaupt bemerkt.

Wenn nämlich die Unterſcheidung zwiſchen einem höchſten Gott, dem Urquell alles Seins und einer unmittelbar aus demſelben hervorgegangenen, ihm verwandten höheren Weltordnung von der einen, und einem Demiurgos und einer ſeinem eigenthümlichen Weſen verwandten, niedern Schöpfung von der andern Seite das Gemeinſame der Gnoſtiker bildet, ſo iſt ein durchgreifender Unterſchied zwiſchen ihren Syſtemen dadurch bedingt, wie das Verhältniß jener Grundprincipien des Daſeins zu einander in denſelben aufgefaßt wird. Die Einen nehmen einen abſoluten, unvermittelten Gegenſatz zwiſchen dem Demiurgos und dem höchſten Gott und daher auch zwiſchen den beiden

Weltordnungen an, und solche trifft eben der von Plotin in Beziehung auf das ethische Element gemachte Vorwurf. Andere aber betrachteten den Demiurgos nur als das zuerst unbewußt handelnde Organ des Gottes, von dem zuletzt Alles ausgeht, der erst später zur bewußten Anerkennung des höchsten Gottes und der von ihm herrührenden Weltordnung, der er früher unbewußt dienen mußte, geführt wird. Das Letzte wird durch das Christenthum vermittelt. Nach dieser Auffassung ist daher der Dualismus hier eigentlich nur ein scheinbarer. Diese Welt ist von Anfang Offenbarung der göttlichen Vernunft und der göttlichen Ideen, aber eine im Werden begriffene, vom Unbewußten zum Bewußten sich entwickelnde. Die in der Weltschöpfung ursprünglich angelegten Ideen gelangen nun erst durch das Christenthum, als Mittelpunkt und Ziel der ganzen Weltgeschichte, zum Bewußtsein und zur Verwirklichung, das Ziel, dem früher unbewußter Weise Alles entgegenstrebte. Was vom Geiste der Menschheit zu sagen ist, wird von diesen Gnostikern in dem Demiurgos objektivirt dargestellt. Es erhellt nun, daß diese Classe der Gnostiker von der Beschuldigung Plotin's keineswegs getroffen wird, wie es auch gewiß ist, daß Männer aus dieser Schule z. B. ein Isidorus, Sohn des Basilides, mit Untersuchungen über die Ethik in besonderen Werken sich beschäftigt haben; denn nach ihrer Lehre ist diese Welt allerdings dazu bestimmt, daß Göttliches in ihr verwirklicht werde. Die Ideen, welche in der Schöpfung angelegt sind, mit Bewußtsein zu erkennen und darzustellen, so das Einheitsband zwischen dem κόσμος νοητὸς und dem κόσμος αἰσθητὸς zu bilden, dies ist die höchste Bestimmung der Menschheit, welche durch das Christenthum zu ihrer Erfüllung gelangt. Hier wird das Ethische als weltbildendes Princip erkannt, hier kann sowohl die aneignende als die kämpfende Richtung des ethischen Geistes ihre Geltung erhalten. Wenn Plotin ächt platonisch nachzuweisen sucht, wie das, was die Seele in der Schönheit und Harmonie der Sinnenwelt anziehe, eben die ihr entgegenkommende Offenbarung der idealen Welt als ihre eigentliche Heimath sei, wie Keiner das Göttliche lieben und sich demselben verwandt fühlen

könne, ohne auch deſſen Abbild in dieſer ſichtbaren Welt mit Liebe zu umfaſſen, an das Verwandte dadurch erinnert zu werden, ſo erhellt aus dem Geſagten, daß dieſes keineswegs etwas der Anſchauungsweiſe der ſo eben bezeichneten Gnoſtiker Widerſtreitendes iſt. Wir werden vielmehr hier etwas anerkennen müſſen, was der ethiſche Standpunkt dieſer Gnoſtiker vor dem ethiſchen Standpunkte Plotin's, wie dieſer mit dem der alten Welt zuſammenhangt, voraus hat. Schleiermacher hat mit Recht die Ethik als die Wiſſenſchaft der Geſchichte bezeichnet, die Wiſſenſchaft, welche die Aufgabe, deren Löſung die Geſchichte erſtrebt, zum Bewußtſein bringt. Fern war aber dem Alterthum die Idee von einem Ziele, auf das ſich die ganze Entwicklung des Lebens der Menſchheit beziehe, die Anerkennung einer ſolchen auf einen gemeinſamen Mittelpunkt bezogenen höheren Einheit derſelben, fern alles, was zum teleologiſchen Geſichtspunkt gehört; es konnte nur von Völker- und Staatengeſchichte, nicht von einer Geſchichte der einem Ziele entgegenſtrebenden Menſchheit die Rede ſein. Eine Ahnung eines ſolchen Zieles, eine von den unbewußten Weiſſagungen, die in den edleren Philoſophieen des Alterthums uns nicht ſelten entgegentreten, finden wir freilich in den erhabenen Worten des Zeno der Stoa in ſeinem Werke von der πολιτεία, wo er als Ziel ſetzt, daß die Menſchen nicht mehr durch Städte und Völker getrennt ſein ſollten, und alle nur ihren eignen Geſetzen folgen, ſondern wir alle Menſchen halten ſollten für δημότας καὶ πολίτας, eine Lebensweiſe und eine Welt, wie eine von einem gemeinſamen Geſetze zuſammengehaltene Heerde[1]). Plutarch, dem wir die Mittheilung dieſer ſchönen Worte verdanken, der in einer Zeit ſchrieb, als durch das neue, weltumbildende Princip die Realiſirung deſſen, was jener Weiſe geahnt hatte, angebahnt werden ſollte, er bemerkt mit Recht in ſeinem erſten Buch über Alexanders Glück oder Tugend, daß Zeno hier nur ein philoſophiſches Traum- oder Schattenbild ſich gemacht. Wenn nun aber Plutarch durch die großartige Verbindung des Orients und Occidents,

[1]) ἀγέλης κοινῷ νόμῳ συντρεφομένης.

welche durch Alexanders des Großen Siege herbeigeführt wurde, dies verwirklicht zu sehen meinte, so erhellt, daß er diese Weltbegebenheit, eine so wichtige Vorbereitung für eine weit größere Weltumbildung sie auch war, doch an und für sich zu hoch anschlug. Die Sittenlehre jenes antiken Standpunktes konnte nur aus der subjektiven Vernunft geschöpfte Ideale aufstellen, wenn sie auch dabei unbewußter Weise von einer höheren historischen Nothwendigkeit geleitet wurde, nicht aus der Betrachtung der Weltgeschichte die durch sie zum Bewußtsein gebrachten Gesetze als die in dieser selbst begründeten nachweisen und so die Bürgschaft für ihre nothwendige Verwirklichung darthun. Alles dies konnte erst davon ausgehen, daß durch das Christenthum ein höchstes Gut der ganzen Menschheit, dessen Verwirklichung von ihrem Entwicklungsgange erzielt wird, in der Idee des Reiches Gottes an das Licht gebracht wurde. So ist nun auch dem Plotin der historische wie der teleologische Gesichtspunkt ein durchaus fremder. Es giebt keine sittliche Gesammtthätigkeit der ganzen Menschheit, in der Theilnahme an welcher auf dem ihm angewiesenen Standpunkte der Einzelne die ihm gestellte sittliche Aufgabe findet, sondern Alles steht vereinzelt da ohne höheren Zusammenhang und fortschreitende Entwicklung. Jene Gnostiker aber sind, wie aus dem Bemerkten sich ergiebt, die Ersten, bei welchen die geschichtliche Beziehung der Sittenlehre hervortritt, eine Aufgabe, deren Erfüllung nach ihrer Anschauungsweise durch den Demiurgos, oder mit andern Worten die vorchristliche Offenbarung der Vernunft in der Weltgeschichte, zuerst unbewußter Weise angebahnt wird, zu deren Bewußtsein sodann das Christenthum führt, deren Verwirklichung von nun an das Werk bewußter sittlicher Thätigkeit wird. Nach Plotin's Weltanschauung hingegen geht alles in stetem, unabänderlichem Kreislaufe nach denselben sich immer gleichbleibenden Gesetzen fort, es bleibt Alles, wie es war.

Allerdings hat der ethische Standpunkt dieser Gnostiker auch seine eigenthümlichen Mängel; das sind aber solche, welche er mit dem Neoplatonismus theilt, welche eben damit zusammenhangen, daß auch der Gnosticismus noch in dem Standpunkte

der alten Welt, welcher durch das Chriſtenthum noch nicht genug überwunden worden, befangen iſt. Nach der Lehre Platon's wird zwar eine Ausprägung der Ideen in dem Werden oder in der Erſcheinungswelt anerkannt, aber auch eine dem Göttlichen widerſtreitende, die Idee in ihrer Selbſtoffenbarung trübende Macht der ὕλη. Wenn daher von der einen Seite die ſittliche Aufgabe entſteht, die Idee in der Erſcheinungswelt darzuſtellen, und dies zu dem von Platon im Theätet zur Aufgabe geſtellten Gott-ähnlich-werden gehört, ſo ſteht doch von der andern Seite der bildenden Macht des Göttlichen die trübende Macht der ὕλη immer entgegen, und es bleibt hier ein nicht zu beſeitigender Reſt, ein nicht zu vermittelnder Zwieſpalt. Das Höchſte kann daher in dieſer Welt nicht verwirklicht werden, die wahre ὁμοίωσις τῷ θεῷ kann nur durch die Flucht des Geiſtes aus dieſer Welt, durch die Betrachtung, vermöge welcher er ſich zu dem κόσμος νοητός emporſchwingt, erlangt werden; und dies war der Anſchließungspunkt für die aſcetiſche Körperverachtung des ſpätern Platonismus und die einſeitige Ueberſchätzung des contemplativen Lebens. Daher erklärt auch Plotin in ſeinem ethiſchen Werke, ſeinem Buche von den Tugenden, die Contemplation für das höchſte Ziel, und durch vorbereitende Reinigung den Geiſt dazu tüchtig zu machen, für das höchſte Geſchäft des ſittlichen Entwicklungsproceſſes. Der Gnoſticismus unterſchied ſich zwar von dem neoplatoniſchen Standpunkte durch die Anerkennung der Erlöſung als einer geſchichtlichen Thatſache, wodurch das Höchſte in die Erſcheinung eingetreten, der Zwieſpalt zwiſchen Idee und Erſcheinung ausgeglichen worden, aber auch nach der gnoſtiſchen Anſchauungsweiſe bildet die ὕλη einen immer fortdauernden Gegenſatz mit dem Göttlichen in dieſer Welt, wodurch daher auch, was hier weiter zu entwickeln unſerm Zwecke ferner liegt, ihre Auffaſſung von jener Thatſache der Erlöſung und dem Leben des Erlöſers eigenthümlich modificirt werden mußte. Hier wollen wir nur dies bemerken, daß alſo auch dem gnoſtiſchen, wie dem neoplatoniſchen Standpunkte zufolge die weltbildende, ſittliche Thätigkeit in der Macht der ὕλη eine nicht zu beſeitigende und nicht zu überwindende Schranke

finden mußte. Und daraus ergiebt ſich bei der Claſſe von Gnoſtikern, welche wir hier meinen, der Gegenſatz zwiſchen einem gemeinen, der Sinnenwelt zugewandten Leben, dem Standpunkte der in den gewöhnlichen Geſchäften ſich herumtreibenden Menge, der πολλοί, und dem göttlichen, über den Verkehr mit der ὕλη ſich erhebenden Leben der Betrachtung, die Ueberſchätzung des contemplativen Lebens und die Zurückſtellnng des praktiſchen. Erſt durch das Chriſtenthum iſt das Höchſte unmittelbar in das Leben eingeführt und zu einem Gemeingut der Menſchheit gemacht worden. Der chriſtliche Standpunkt läßt kein Gebiet des gemeinen Lebens gelten, ſondern verlangt, Alles auf gleiche Weiſe durch die Beziehung auf das Höchſte in der Geſinnung zu verklären. Der Gegenſatz zwiſchen dem contemplativen und praktiſchen Leben iſt hier ein aufgehobener. Die Liebe iſt das gemeinſame Band, wodurch das Höchſte, wie in das Leben, ſo in das Bewußtſein eingeführt wird, das Leben der Liebe eins in der Betrachtung und im Handeln. Die Gnoſtiker aber ſtehen hiernach auf dem Standpunkt der alten Welt, gleichwie die Neoplatoniker. Damit hangt auch der auf jenem Standpunkte nothwendige Bildungsariſtokratismus zuſammen, wo es an einer allen Menſchen ohne Unterſchied zugänglichen Vermittlung für das Höchſte fehlt, die nur für eine kleine Zahl geeignete Betrachtung oder Wiſſenſchaft dieſe Vermittlung bildet und alſo die größere Menge der in den Geſchäften des Lebens ſich Bewegenden als davon ausgeſchloſſen betrachtet werden mußte. So erkennen wir dieſen Ariſtokratismus in der Art, wie Plotin die Welt gegen die Anklage der Gnoſtiker vertheidigt und die Nothwendigkeit mannichfaltiger Stufen in dem Leben der Menſchheit nachzuweiſen ſucht. Er unterſcheidet einen zwiefachen Standpunkt, den der Edlen (σπουδαῖοι) und den der Menge, den des auf das Höchſte gerichteten Strebens, der ſelbſtgenugſamen Contemplation, was er ohne Zweifel darunter verſteht, und den mehr menſchlichen (ἀνθρωπικώτεροι). In Beziehung auf dieſen letzten Standpunkt unterſcheidet er wieder diejenigen, bei welchen ein gewiſſes ſittliches Streben und eine gewiſſe Theilnahme an dem Guten ſtattfindet, die ἀρετὴ πολιτική, und den großen

Haufen, wie Handwerker, welche nur das zum Lebensunterhalt Nothwendige treiben, von dem Göttlichen ganz entfremdet ſind. Dieſer nur eine kleine Kaſte der für das Höchſte Privilegirten unter den Menſchen zulaſſende Ariſtokratismus tritt uns nicht minder auch bei den Gnoſtikern entgegen in der Art, wie ſie die höheren geiſtigen Naturen, welche allein durch die Gnoſis zu dem Höchſten gelangen können, von der Menge der Pſychiker unterſcheiden.

Die Beſchuldigungen, welche Plotin gegen die Gnoſtiker vorträgt, beziehen ſich theils auf das, was dieſer Richtung eigenthümlich iſt und keineswegs mit dem Weſen des Chriſtenthums zuſammenhangt, namentlich das, was den Unterſchied zwiſchen helleniſcher Philoſophie und orientaliſcher Theoſophie ausmacht, theils auf das, was in der Gnoſis zu dem Eigenthümlichen des chriſtlichen Standpunktes gehört. Zu dem Erſten rechnen wir den Gegenſatz der mythiſchen Anſchauungsform und des rein begrifflichen Denkens. So greift Plotin die Vervielfältigung der Hypoſtaſen bei den Gnoſtikern an, er beſchuldigt ſie, daß, indem ſie eine Menge von geiſtigen Weſen (πλῆθος νοητῶν) nannten, ſie dadurch die genauere Erkenntniß erlangt zu haben meinten, da ſie doch im Gegentheil durch die Menge ſelbſt das einfach geiſtige Weſen (die νοητὴ φύσις) dem Sinnlichen und Niedern ähnlich machten. Indem er die gnoſtiſche Magie beſtreitet, rühmt er an dem philoſophiſchen Standpunkte, zu dem er ſich bekennt, die mit dem reinen Denken verbundene Einfachheit des Charakters, fern von aller großſprecheriſchen Charlatanerie.

Er bekämpft zwar zunächſt nur die eigenthümliche, gnoſtiſche, namentlich valentinianiſche Kosmogonie und die damit zuſammenhangende Lehre vom Urſprunge des Böſen, aber der Gegenſatz trifft zugleich, wenn er es auch nicht dabei im Sinne hat, die ethiſche, teleologiſche Weltanſchauung des Chriſtenthums, denn damit ſteht in Widerſpruch das unter dem Scheine des Dualismus durchaus moniſtiſche Syſtem Plotin's, das Syſtem einer immanenten Vernunftnothwendigkeit, nach welchem mit dem Abſoluten, dem Ὄν, die ganze Kette des Daſeins vom Erſten bis zum Letzten, bis zur Schranke alles Seins, der ὕλη, gegeben iſt.

Es kann daher von keinem Anfang und keinem Endziel, von keinem geſchichtlichen Verlaufe und keinem Zwecke, von keiner Bedeutung der Freiheit als eines der Faktoren in dem Entwicklungsproceſſe der Geſchichte, wie überhaupt von keinem geſchichtlichen Entwicklungsproceſſe, die Rede ſein. Alles iſt auf gleiche Weiſe unter dem Geſetze einer ſtarren, unbedingten Nothwendigkeit begriffen.

Es war Lehre des Valentinus, daß Gott durch ſeine Weisheit die Welt geſchaffen, oder, um in ſeiner Sprache es auszudrücken, daß er dem Aeon Sophia die Idee der Weltbildung eingegeben habe, um dadurch geehrt zu werden, daß in dem Abbilde das Urbild geehrt werden ſollte. Ein ſolche Auffaſſung erſcheint dem Plotin als etwas Lächerliches, als eine unpaſſende Vergleichung Gottes mit einem Künſtler unter den Menſchen. Aber ſeine Anklage iſt eine ungerechte. Ein Menſch zwar, der ein Werk verrichtete, um geehrt zu werden, ſich ſelbſt zu verherrlichen, würde von egoiſtiſcher Triebfeder beſeelt ſein, und wenn kein höheres Intereſſe ihn erfüllte, auch kein Werk, das wirklich zur Verherrlichung ſeines Geiſtes gereichen könnte, zu vollbringen im Stande ſein. Aber Gott, ſo wahr er Gott iſt und das höchſte Gut, kann in Allem nur ſich ſelbſt zum Ziel und Mittelpunkt machen, und es läßt ſich daher kein anderer Zweck der Schöpfung denken, als der von jenen Gnoſtikern bezeichnete, Gottes Offenbarung oder Verherrlichung, wie Beides zuſammenfällt. Die Scholaſtiker des dreizehnten Jahrhunderts haben ſchon auf eine tiefſinnige Weiſe Treffliches über dieſen Gegenſtand geſagt, indem ſie ſich mit der Unterſuchung der Frage beſchäftigten, ob die Ehre Gottes, oder das Beſte der Geſchöpfe der höchſte Zweck der Schöpfung ſei, und nachgewieſen, daß das zweite in dem erſten begründet ſei. Mit Recht ſagt Bonaventura bei dieſer Unterſuchung: „Wenngleich bei den Geſchöpfen dies etwas Selbſtiſches ſein würde, ihre eigene Ehre zu ſuchen, ſo iſt es doch etwas Anderes bei Gott, denn es läßt ſich hier zwiſchen dem beſondern und gemeinſamen Gute nicht unterſcheiden, er iſt ſelbſt das höchſte Gut. Wenn er daher nicht Alles, was er thäte, auf ſich ſelbſt bezöge, wäre es nichts wahrhaft Gutes.“

Doch was dem Plotin in dieſer Betrachtungsweiſe der Gnoſtiker das Anſtößige war, das iſt nicht bloß dieſer einzelne Punkt, dieſe beſondere Beſtimmung über den Zweck der Schöpfung, ſondern überhaupt die Uebertragung des Zweckbegriffs auf Gott und die Schöpfung, der ganze teleologiſche Geſichtspunkt ſelbſt, deſſen wahre Bedeutung er von dem Standpunkte ſeines nur eine immanente Vernunftnothwendigkeit anerkennenden Monismus nicht verſtehen konnte, der ihm als etwas bloß Menſchliches und Beſchränktes erſcheinen mußte.

Dieſer Punkt ſteht mit einem andern in Verbindung, der Theodicee, auf welche ſich gleichfalls der Gegenſatz zwiſchen dem Plotin und den Gnoſtikern bezog. Von einer Seite könnte er in der Beſtreitung des gnoſtiſchen Dualismus mit dem chriſtlichen Standpunkte übereinzuſtimmen ſcheinen, wenn er den Gnoſtikern ihre Schmähungen gegen die Welt als Werk des Demiurgos verweiſt, ſie des Mangels an Pietät (εὐλάβεια) anklagt, Gottes Schöpfung und Weltregierung gegen ſie vertheidigt. Aber dieſe Uebereinſtimmung iſt doch auch nur eine partielle und ſcheinbare, wie dies aus dem Zuſammenhange mit ſeiner ganzen Denkweiſe folgt. Es iſt der Optimismus einer die Bedeutung des einen der Faktoren in der Weltgeſchichte verkennenden moniſtiſchen Weltanſicht, welche Plotin dem gnoſtiſchen Dualismus entgegenſetzt. Es erſcheint danach Alles, wie es iſt, als gleich nothwendig in den mannichfaltigen Abſtufungen der Daſeinsentwicklung. Das Böſe iſt nur da für die vereinzelnde Betrachtung, welche nicht Alles im Zuſammenhange des Ganzen, Jedes auf dem hier ihm angewieſenen Platze betrachtet. Die Frage über den Urſprung des Böſen, mit welcher die Gnoſtiker ſich ſoviel beſchäftigten, erſcheint von dieſem Standpunkte aus ſelbſt als eine thörichte, welche nur in der Unkunde der Geſetze des Univerſums ihren Grund hat, wie Alles vom Erſten bis zum Letzten als Reſultat einer nothwendigen Entwicklung ſich darſtellt und Alles immer nach denſelben Geſetzen vor ſich geht, nach einem Anfang überhaupt nirgend gefragt werden kann. Und ſo kann auch von einer weltgeſchichtlichen Reaction gegen das Böſe, wie die Gnoſtiker dem chriſtlichen Standpunkte zu-

folge in der Erlöſung eine ſolche als Mittelpunkt der ganzen Weltgeſchichte anerkannten, hier nicht die Rede ſein. Wenn es einer διόρθωσις bedurft hätte, würde nach der Lehre Plotin's, in welcher die Bedeutung der Freiheit als welthiſtoriſcher Faktor nicht anerkannt wurde, der Vorwurf auf die göttliche weltbildende und weltregierende Thätigkeit, als welche ein mangelhaftes, verbeſſerungsbedürftiges Werk hervorgebracht hätte, zurückfallen. — Auch wenn Plotin die Gnoſtiker eines ungemeſſenen Hochmuths beſchuldigt, hat dies zwei Seiten. Es kann ſich bloß auf die Gnoſtiker beziehen und wenigſtens einem Theile derſelben nicht ohne Grund dies Schuld gegeben werden, es kann aber auch eine Feindſchaft gegen den chriſtlichen Standpunkt überhaupt ſich darin ausſprechen. Mit Recht konnte er gegen den Stolz, mit welchem die vorgeblichen Pneumatiker unter den Gnoſtikern vermöge ihrer privilegirten höheren Natur über die ganze Schöpfung und über alle andere Menſchen ſich erheben und Alles verachten zu können vermeinten, ſagen: „Die unvernünftigen Menſchen aber folgen ſolchen Reden, indem ſie auf einmal hören: du wirſt beſſer ſein nicht bloß als alle Menſchen, ſondern auch als die Götter, denn groß iſt bei den Menſchen der Hochmuth. Auch der, welcher vorher ein Niedriger und Mittelmäßiger und Unwiſſender zu ſein ſchien [1]), wird ſich bald über alle Anderen erhaben wähnen, wenn er hört: du biſt ein Sohn Gottes, die Andern aber, welche du bewunderſt, ſind keine Söhne Gottes, und das, was ſie von den Vätern empfangen haben und hochhalten, iſt etwas Nichtiges; du aber biſt, ohne dich anzuſtrengen, höher auch als der Himmel, zumal wenn auch Andre ihm dies mitzurufen. So wie wenn Einer, der von den Zahlen nichts wüßte, hörte, daß er tauſend Ellen groß ſei, und alle Anderen nur fünf Ellen, dies wirklich meinte und ſtolz darauf wäre." Es mögen dieſe Worte gegen den gnoſtiſchen Naturariſtokratismus gerichtet ſein, ſie können aber auch in dem Sinne deſſen, der ſie ausſprach, einem Standpunkte entgegengeſetzt ſein, welcher allen Hochmuth zu demüthigen und

[1]) ὁ πρότερον ταπεινὸς καὶ μέτριος καὶ ἰδιώτης ἀνήρ.

allem Ariſtokratismus ein Ende zu machen beſtimmt war, dem Chriſtenthum, welches als die wahre religio popularis, wie Auguſtin ſagt, Allen, ohne Unterſchied der Völker, der Abkunft, der Bildung und der Begabung, Allen, die es mit empfänglichem Sinne annehmen wollten, daſſelbe göttliche Leben darbot, was freilich dem Plotin, der keine andere Vermittlung, als die Philoſophie, um zu dem Höchſten zu gelangen, kannte, als träger Dünkel, der das Höchſte ohne Mühe haben wollte, erſcheinen mußte. Und wenn Leute, die keinen Anſpruch auf hohe Bildung machen konnten, auf einmal über alles von den Vätern Ueberlieferte ſich erheben zu können, in ihrem religiöſen Glauben weit mehr, als in den Schulen der Philoſophen gegeben wurde, zu haben meinten, ſo mußte er auch darin eine große Anmaßung ſehen.

Was die Gnoſtiker von der über die ganze ſideriſche Welt erhabenen Würde der für ein ewiges himmliſches Daſein beſtimmten, geiſtigen Naturen lehrten, ſtand zu der Weltanſchauung Plotin's in umgekehrtem Verhältniſſe. Nach den platoniſchen Ideen erkannte er in den Weltkörpern lebende Weſen, Seelen, die auf eine freiere Weiſe mit den Körpern verbunden ſind und dieſelben beherrſchen, welche in dem regelmäßigen Laufe der Geſtirne ihr geſetzmäßiges Walten offenbaren. Die Seele des Menſchen iſt weit untergeordnet jener Allſeele, kann nur durch ſittliche Anſtrengung zu jener Freiheit und Herrſchaft über den Leib zu gelangen ſtreben, welche jene höheren Seelen von Natur beſitzen, in der ἀπάθεια ihnen ähnlich zu werden. Daher macht er es den Gnoſtikern zum Vorwurf, daß ſie die Ordnung auf eine naturwidrige Weiſe umkehren, ſtatt den Menſchen der Welt und den Weltkörpern unterzuordnen, ihn vielmehr weit darüber erheben wollen, daß ſie, wie er ſich ausdrückt, ihre eigene Seele eine unſterbliche und eine göttliche nennen, und auch die der ſchlechteſten Menſchen, nicht aber anerkennen wollen, daß der ganze Himmel und die Geſtirne an der unſterblichen Natur Theil haben. Auch hier ſteht die Betrachtungsweiſe Plotin's nicht bloß mit dem gnoſtiſchen, ſondern mit dem chriſtlichen Standpunkte überhaupt in Widerſpruch. Die durch das Chri-

ſtenthum hervorleuchtende Würde des Menſchen als Ziel und Mittelpunkt der ganzen Schöpfung war etwas der antiken Weltanſchauung, von der auch Plotin ausging, durchaus Fremdes.

Er beſtreitet ferner die träumeriſche Spekulation der Gnoſtiker, welche, zu dem Uebervernünftigen hinſtrebend, in das Unvernünftige verfallen. „Wir müſſen," ſagt er, ihren Dünkel angreifend, „ſo weit uns erheben, als unſre Natur vermag, nicht wie im Traume fliegen, indem wir durch unſre Schuld nicht dazu gelangen, Gott zu werden, ſo weit es der menſchlichen Seele möglich iſt. Sie vermag es aber, ſo weit die Vernunft führt. Das Uebervernünftige aber heißt ſchon aus der Vernunft herausfallen." Auch hier iſt zwar ſeine Polemik nur gegen die in's Phantaſtiſche ſich verlierende Spekulation der Gnoſtiker gerichtet, aber wir erkennen zugleich daraus, wie ihm das Vorgeben einer Offenbarung im eigentlichen Sinne, alles Uebernatürliche als etwas Unvernünftiges erſcheinen mußte, und von dem Standpunkte ſeines Monismus, ſeiner auf eine immanente Vernunftnothwendigkeit Alles zurückführenden Lehre, konnte er nicht anders urtheilen.

Es iſt das, was ich darthun wollte, wie Plotin in ſeiner Beſtreitung der Gnoſtiker auch ſein Verhältniß zum Chriſtenthum zu erkennen giebt.

Ueber die Eintheilung der Tugenden bei Thomas Aquinas und das Verhältniß dieser ethischen Begriffsbestimmung zu den dabei zu Grunde liegenden philosophischen Standpunkten des Alterthums.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 3. April 1845.)

Für die Geschichte der Sittenlehre ist es von vorzüglichem Interesse, die mannichfachen Stadien in dem Kampfe und der Berührung zwischen dem Principe der antiken Welt und dem christlichen Principe, von welchem die Gestaltung der neuen Welt ausgehn sollte, genauer zu betrachten. Ich habe in der Abhandlung, welche ich zuletzt in dieser Versammlung vorzulesen die Ehre hatte, einen Beitrag dazu zu geben gesucht, indem ich die Lebensanschauung des Plotinos dem Gnosticismus und dem Christenthume gegenüber zu entwickeln mich bemühte.

Wenn gleich das christliche Weltprincip, welches im Kampfe mit dem antiken sich seinen Weg bahnen mußte, endlich den Sieg gewonnen zu haben schien, so war doch der Sieg noch kein vollkommner, der Kampf damit noch nicht beendigt. Das christliche Princip hatte ja auch keine so geschlossene Bahn, wie das antike, sondern eine unendliche Aufgabe für die Aneignung des Lebens der Menschheit; es mußten mannichfache Reaktionen und rückgängige Bewegungen erfolgen, die doch nur dazu dienen sollten, die fortschreitende Entwicklung desselben und die fortschreitende Durchdringung des Lebens der Menschheit mit demselben zu befördern. In jenen Reaktionen sehen wir den durch

das Chriſtenthum überwundenen Standpunkt der alten Welt ſich in das Chriſtenthum ſelbſt einmiſchen; das, was im Zuſammenhange mit der alten Bildung etwas Naturgemäßes, wenn gleich eine untergeordnete Stufe war, muß nun in der Vermiſchung mit einem höheren Standpunkte, für den es etwas ganz Fremdartiges iſt, daher etwas Trübendes, die Entwicklung Störendes werden. — In der Lebensgeſtaltung und der das Leben im Bewußtſein reflektirenden Wiſſenſchaft des Mittelalters werden wir viele Erſcheinungen finden, welche nur ſo recht verſtanden werden können. Es giebt gewiß nichts Verkehrteres, als wenn es Manchen in der neuſten Zeit gefallen hat, in dem Chriſtenthume ſelbſt nur eine Nachwirkung des mittelalterlichen Geiſtes ſehen zu wollen und von einer neuen Zeit zu träumen, die alles Mittelalterliche, d. h. wie Solche meinen, alles Chriſtliche, abſtreifen und ein neues Princip der Bildung aus ſich gebären ſollte. Nur davon kann die Rede ſein, daß das neue Princip, von dem die ganze Schöpfung der heutigen Welt ausgegangen iſt, von allen Hemmungen, in denen ſeine Entwicklung noch befangen war, ſich immer mehr befreien und von allen Trübungen, die aus der Wiedereinmiſchung fremdartiger Elemente herrühren, ſich immer mehr reinigen ſollte. Wo die vereinzelten Standpunkte der alten Welt ſich unwillkürlich einmiſchten, ohne in ihrem Verhältniſſe zum Chriſtenthume recht verſtanden zu werden, konnten ſie daher unbewußter Weiſe die Geiſter feſſeln und über das chriſtliche Princip, durch das ſie waren überwunden worden, wieder eine Gewalt gewinnen, von der das dadurch gebundene Bewußtſein ſich nicht loszumachen vermochte. Der Geiſt der Reformation, durch den das chriſtliche Princip aus jenen Hemmungen und Trübungen heraus zu einem neuen Siege geführt wurde, lehrte das Alterthum in ſeiner rechten hiſtoriſchen Bedeutung und in ſeinem Verhältniſſe zu der neuen Schöpfung des Chriſtenthums mit Bewußtſein und Freiheit erkennen; durch das rechte geſchichtliche Verſtändniß wird jedes in ſeiner Bedeutung für die Entwicklung des Lebens der Menſchheit begriffen, dieſes aber auch gegen die unbewußte Wiedereinmiſchung überwundener Standpunkte bewahrt.

Den Standpunkt des Plotinos sehen wir, ehe die mittelalterliche Wissenschaft zu ihrer eigenthümlichen Gestaltung gelangt, noch einmal hervortreten in dem Versuche, sich ganz in das Christenthum hineinzubilden, bei einem außerordentlichen Manne, der, seiner Zeit fremd, wie ein vorübergehendes Meteor in der Geschichte des Geistes dasteht, dem Johannes Scotus Erigena in dem neunten Jahrhundert. Wenn Manche noch bis zu dem neusten Geschichtschreiber der Philosophie des Mittelalters diesen Mann zum Vater der scholastischen Philosophie haben machen wollen, so kann ich darin nicht einstimmen. Allerdings sind aus den Klöstern Irlands, welche für die Bildung des Mittelalters bei ihrem Ursprunge so große Bedeutung erhielten, die ersten Keime einer solchen Geistesrichtung, wie sie in der scholastischen Philosophie und Theologie seit dem Ende des elften Jahrhunderts sich uns darstellt, abzuleiten, und Johannes Scotus ist ja der ausgezeichnetste Repräsentant jener in den irländischen Klöstern sich vorbereitenden Bildung, die auch für Deutschland so wichtige Folgen hätte haben können, wenn nicht durch Bonifacius die römische Kirche den Sieg erhalten hätte. Auch selbst der Name jener eigenthümlichen Form der Wissenschaft, der Scholastik, den wir, als historisch begründet, aufzugeben nicht für gut halten, muß aus den irländischen Klöstern hergeleitet werden; denn dieser Name kommt wohl zuerst in solcher Anwendung vor, wo ein bekannter Abt des neunten Jahrhunderts unter Ludwig dem Frommen, Benedikt von Aniane, von dem gewöhnlichen kirchlichen Standpunkte über die Spekulationen der scholastici moderni apud Scotos klagt. Unter den Keimen jener Geistesrichtung, die in der scholastischen Philosophie und Theologie sich zu erkennen giebt, verstehen wir überhaupt das vorherrschend dialektisch-speculative Element im Gegensatz zu dem praktisch-kirchlichen, welches in der karolingischen Bildung das vorherrschende war. Aber wenngleich Johannes Scotus Erigena dieses mit den Scholastikern des Mittelalters gemein hat, so finden wir doch bei ihm durchaus nicht dasjenige eigenthümliche Gepräge, wodurch die spätre Scholastik zu einer eigenthümlichen Erscheinung gestempelt worden. Bei den mittelalterlichen Scho-

laſtikern iſt die Philoſophie eine ancilla der Theologie, wenn auch die ancilla zuweilen über ihre Gebieterinn ſelbſt eine unbewußte Gewalt ausübt; bei Johannes Scotus Erigena hingegen iſt die Theologie ancilla der Philoſophie; dieſer wird mit vollem Bewußtſein das Primat zugeſchrieben. Das Poſitive der Tradition, welches die großen Geiſter des Mittelalters beherrſcht und welchem auch ihr Denken, das ihnen die Waffen zur Vertheidigung des Ueberlieferten geben mußte, huldigte, dient dem Scotus nur zur Hülle ſeiner ſpekulativen Ideen. Bei ihm iſt der Neoplatonismus das herrſchende Element, bei den Scholaſtikern hingegen gilt Ariſtoteles als der Philoſoph ſchlechthin; wenn gleich der Einfluß neoplatoniſcher Ideen auch bei ihnen nicht zu verkennen iſt; doch erſcheint, wie ſchon aus dem Geſagten hervorgeht, der Einfluß der philoſophiſchen Ideen überhaupt bei ihnen als kein ſo gebietender, wie bei dem Scotus Erigena. Die Weltanſchauung der Scholaſtiker iſt eine ſtreng theiſtiſche, wenn gleich pantheiſtiſche Elemente, zu denen ihre Spekulation ſie unbewußter Weiſe hintrieb, auch bei ihren bedeutendſten Repräſentanten ſich bemerken laſſen. Die Weltanſchauung des Johannes Scotus hingegen iſt eine durchaus pantheiſtiſche. Wir werden daher nicht ſagen können, wie behauptet worden, daß der Faden der eigenthümlichen Geiſtesentwicklung, der von dieſem merkwürdigen Manne ausging, nachdem er durch die wiedereinbrechende Rohheit der folgenden Zeiten zerriſſen worden, durch die Scholaſtiker vom Ende des elften Jahrhunderts an wieder aufgenommen worden ſei, ſondern wir werden in dem Johannes Scotus vielmehr theils eine Nachwirkung einer früheren, durch das Chriſtenthum ſchon überwundenen Bildung, theils ein Vorzeichen zukünftiger Reaktionen erkennen können. Wenn es dem Neoplatonismus in früheren Zeiten, wo er mit dem neuen chriſtlichen Principe noch im Kampf begriffen war, nicht gelingen konnte, ſich in das Chriſtenthum ganz hineinzubilden, daſſelbe ſich zur Folie zu machen, ſo ſehn wir dies hingegen bei Johannes Scotus verwirklicht. Daher bleibt er denn auch eine ganz iſolirte Erſcheinung, und erſt im dreizehnten Jahrhundert ſehn wir von ſeinem rückwir-

kenden Einfluß merkwürdige Geiſteserſcheinungen ausgehn, welche der Scholaſtik ſich nicht als etwas Verwandtes anſchließen, ſondern im Gegentheil im Kampf mit derſelben auftreten, Erſcheinungen, welche, dem Principe gemäß, von dem ſie ausgegangen ſind, ſtatt dem chriſtlichen Geiſte ihrer Zeit ſich anlehnen und denſelben fortbilden zu wollen, vielmehr unter dem Namen einer Zeit des heiligen Geiſtes den Umſturz alles Poſitiven und eine rationaliſtiſche Revolution verkünden.

Doch auch in der Scholaſtik, in welcher das chriſtliche Princip vorherrſchend Leben und Denken beſeelt, erkennen wir merkwürdige Nachwirkungen der alten Welt in dem Einfluſſe des Ariſtoteles und Platon, die ja ſchon Plotinus mit einander zu verſöhnen geſucht hatte, wie es eine gewiſſe Nothwendigkeit wollte, daß das wiſſenſchaftliche Denken der alten Welt mit dem Verſuche, den Gegenſatz zwiſchen ihren beiden größten Geiſtern auszugleichen, ſeinen Lauf beſchließen mußte, und ein ſolcher Verſuch auch ſein Recht darin hatte, daß dieſem Gegenſatze eine höhere Einheit zum Grunde lag und in dem gemeinſamen Princip des Alterthums eine ſolche Einheit gegeben war. Wir wollen das Geſagte auf die Entwicklung der Ethik beſonders anwenden. Hier erſcheint uns Thomas von Aquino als der Hauptrepräſentant, der für die Entwicklung der Sittenlehre nach dem Ariſtoteles gewiß das Größte geleiſtet hat.

Zuerſt geben die antiken Begriffe von den Kardinaltugenden (welcher Name zuerſt in dem dem Ambroſius von Mailand zugeſchriebenen Werke de sacramentis vorkommt, ſonſt virtutes principales genannt) die Vermittlung zwiſchen der alten und neuen Ethik. Es war ja nichts Zufälliges, daß dieſe Begriffe eine ſolche Herrſchaft ausübten: die alte Ethik hat hier etwas für alle nachfolgende Entwicklung nothwendig Bleibendes geleiſtet; wir brauchen uns nur auf die von dem ſeligen Schleiermacher vorgeleſene Abhandlung zu berufen, in welcher die innere Nothwendigkeit dieſer Vierzahl auf die lichtvollſte Weiſe dargethan worden. Auch Thomas von Aquino hat dieſe Vierzahl keineswegs blos als etwas empiriſch Gegebenes aufgenommen, ſondern als etwas aus dem Organismus des ſittlichen Lebens ſich

nothwendig Ergebendes ſie abzuleiten geſucht. In dieſem Streben erkennen wir ſchon das Zuſammenwirken der mehr organiſchen, ſyſtematiſchen Auffaſſung Platons und der geſunden Beobachtung des Einzelnen bei Ariſtoteles. Er geht davon aus, daß alle Tugend überhaupt dazu beſtimmt iſt, die Vernunftherrſchaft zu begründen, wie er es ausdrückt: das principium formale virtutis iſt das rationis bonum. Hier nun theilt ſich eine zwiefache Richtung: die eine, die Herrſchaft der Vernunft im Erkennen, secundum quod in ipsa consideratione rationis consistit, ſo entſteht der Begriff der prudentia. Der Name der Weisheit, den Schleiermacher gewählt hat, iſt freilich ein dem Umfange dieſes Begriffs mehr entſprechender, aber Thomas mußte ſich überall an die hergebrachten lateiniſchen Namen halten; und in dieſer Hinſicht wurde er noch durch die Art, wie Ariſtoteles die φρόνησις und die σοφία von einander unterſcheidet, beſtimmt, worauf wir nachher wieder zurückkommen werden. Die zweite Richtung bezieht ſich darauf, den in das Bewußtſein aufgenommenen ordo rationis nach außen hin zu offenbaren und zur Herrſchaft zu bringen, entweder in dem Verkehr mit Andern, circa operationes, wie Thomas ſagt, und ſo ergiebt ſich der Begriff der justitia, oder in dem Kampf mit den Reaktionen der unbezwungenen Natur, welche gegen die Vernunftherrſchaft ſich auflehnt, die repugnantia passionum ad rationem. Auch dieſer Kampf hat wieder eine zwiefache Richtung, inſofern entweder die passio zu dem Vernunftwiderſtrebenden antreibt und ſie alſo durch die Macht der Vernunft zurückgedrängt werden muß, oder inſofern die passio abzieht von dem, was die Vernunft gebietet, ſo daß daher der Menſch befeſtigt werden muß in dem, was die Vernunft will, nicht davon zu weichen. Aus dieſem zwiefachen Kampfe der Vernunft mit der widerſtrebenden Natur ergiebt ſich die zwiefache Geſtalt der Tugend, in der erſten Beziehung die temperantia, in der zweiten die fortitudo. Was nun den erſten Begriff betrifft, ſo würde Thomas die Sache wohl noch tiefer erfaßt haben, wenn ihm, ſtatt der beſchränkteren lateiniſchen Begriffsbezeichnung, der griechiſche Name der σωφροσύνη, welcher die ganze Geſundheit

des Geiſtes umfaßt, gegeben geweſen wäre, und dieſes hätte ihn dann auch zu einer anderen Beſtimmung des zweiten Begriffs in dem Verhältniſſe zum erſten hinführen können. — Er verſucht auch noch eine andre Theilung, um die Nothwendigkeit dieſer Vierzahl nachzuweiſen. Er unterſcheidet die weſentliche Einwohnung der Vernunft in dem Bewußtſein, das rationale per essentiam, worauf ſich die prudentia bezieht, und von da aus die Verwirklichung der Vernunftherrſchaft in den verſchiedenen Vermögen des Menſchen, das rationale per participationem, in dem Willen, was die Gerechtigkeit ergiebt, in der Herrſchaft über die Begierden, die temperantia, und in der Beherrſchung des irascibile, was die fortitudo erzeugt. Wir erkennen in dieſer letzten Auffaſſung wohl die platoniſche Trichotomie in Beziehung auf die Pſychologie und Ethik.

Wenn Schleiermacher als die entgegengeſetzten Einſeitigkeiten in der Behandlung des Tugendbegriffes diejenige bezeichnet, welche nur die Einheit, und diejenige, welche nur die Vielheit in ihrer Vereinzelung hervorhebt, die pantheiſtiſche, wie er ſie nennt, und die atomiſtiſche, oder, wie wir auch etwa ſagen könnten, die realiſtiſche und die nominaliſtiſche, ſo erhebt ſich Thomas von Aquino über beide Einſeitigkeiten, wie ſchon aus dem Geſagten hervorgeht. Er beſchäftigt ſich ausdrücklich mit der Unterſuchung darüber, ob man jene vier Tugenden unterſcheiden, oder nicht vielmehr ſie auf Eine zurückführen müſſe, was ihn veranlaßt, den gemeinſamen Grundbegriff in allen jenen vier Tugenden und die beſondre Geſtalt, welche er in dem Eigenthümlichen einer jeden annimmt, ſcharfſinnig zu unterſcheiden.

Indem nun aber Thomas aus dem Alterthum dieſe Tugendbegriffe als die das ganze ethiſche Gebiet, inſofern es zur Verwirklichung der Vernunftherrſchaft gehört, umfaſſenden ſich aneignet, unterſcheidet er davon den höheren Standpunkt, welcher durch die Offenbarung eingeführt wird. So entſtehn ihm die Begriffe der theologiſchen Tugenden. Wie die erſteren ſich beziehen auf die in der Vernunft begründete Beſtimmung des Menſchen, den finis connaturalis homini, ſo beziehen ſich dieſe auf die höhere Beſtimmung, die der Menſch durch die Offen-

barung erkennt, das Verhältniß des Natürlichen und Uebernatürlichen. Indem wir uns hier auf die Frage über das Verhältniß des Natürlichen zum Uebernatürlichen nicht einlaſſen wollen, halten wir uns nur an die Frage über das Verhältniß des Chriſtlichen zum Antiken. Wir erkennen die geſunde Richtung des Thomas darin, daß er der Nothwendigkeit, Momente der früheren ſittlichen Entwicklung in das neue chriſtliche Princip aufzunehmen und ſie durch daſſelbe beſeelt werden zu laſſen, ſich bewußt geworden, ſich bewußt geworden des organiſchen Zuſammenhangs zwiſchen dem neuen chriſtlichen Weltprincip und der früheren Entwicklung, deren Arbeit nicht umſonſt geweſen ſein ſollte. Aber der Irrthum des Thomas liegt darin, daß er jenes Höhere nur als etwas, was von außen her zu dem früheren Standpunkte hinzukommen ſollte, betrachtet, nicht aber erkennt, daß die wahre Bedeutung jener Tugenden für den ordo rationis ſelbſt erſt durch das Chriſtenthum erfüllt werden kann; wie wir erkennen müſſen, daß doch die wahre Sphäre für die Wirkſamkeit jener Tugenden erſt gegeben worden, indem der ordo rationis, um mit dem Thomas zu reden, aus den Schranken der antiken Entwicklung, in welcher die Menſchheit ſich nicht zur Freiheit aus den Gränzen des Naturgebiets erheben konnte, frei gemacht, an die Stelle des Staats als Realiſirung des höchſten Gutes die Alles umfaſſende Idee des Reiches Gottes geſetzt ward. Hiermit hangt zuſammen, daß Thomas den Kardinaltugenden das Gebiet des eigentlich menſchlichen Handelns anweiſt, in den theologiſchen Tugenden ein neues höheres Gebiet des Göttlichen hinzukommen läßt. Dafür findet er ſeinen Anſchließungspunkt in ſeinem vorzugsweiſe „der Philoſoph“ genannten Ariſtoteles, welcher ja im Gegenſatz gegen Platon behauptet, daß die Sittenlehre es nur mit dem rein menſchlichen Handeln zu thun habe, daß der Begriff der Tugend nur auf das rein Menſchliche ſich beziehe, wie den Göttern mehr als Tugend zugeſchrieben werden müſſe. Womit auch jene Scheidung zwiſchen der σοφία und der φρόνησις zuſammenhangt, jene auf das Ewige und Göttliche, dieſe auf das den Menſchen Nützliche bezogen. Und Ariſtoteles ſchließt ja daher ſeine Ethik

mit der Hinweiſung auf einen höheren Standpunkt, als den der menſchlichen Tugend, auf das übermenſchliche Leben des in der Betrachtung, gleichwie die Götter, ſelbſtgenugſamen Geiſtes. Doch dieſer Standpunkt iſt der durch das Chriſtenthum überwundene, indem daſſelbe den Menſchen als Bild Gottes im ganzen Umfange ſeines Weſens, die Beſtimmung alles Menſchlichen, Offenbarungsform für das Göttliche zu ſein, erkennen lehrt; ein göttliches Urbild der Menſchheit, welches alle Sphären des gewöhnlichen Lebens in ſich aufgenommen hat und welchem nachzuſtreben von nun an die ganze Aufgabe der Menſchheit iſt, in dem Einen, der an der Spitze der ganzen neuen Entwicklung ſteht, anſchauen läßt. Dieſer Irrthum des Thomas, in welchem wir die Rückwirkung des Princips der alten Welt erkennen, iſt von wichtigen Folgen. Wäre ſich Thomas des ſo eben von uns bezeichneten Gegenſatzes zwiſchen dem Standpunkte der alten Philoſophie und dem des Chriſtenthums bewußt worden, ſo würde er als die höchſte Aufgabe der Sittenlehre erkannt haben: die Verwirklichung des höchſten Gutes oder des Reiches Gottes in den Gütern der Menſchheit durch das vermittelſt der theologiſchen Tugenden bezeichnete chriſtliche Princip, welches jene Grundtugenden des Alterthums erſt zu ihrer rechten Erfüllung bringen ſollte. Indem er nun aber von jener Trennung zwiſchen göttlicher und menſchlicher Tugend ausgeht, zwiſchen dem ordo rationis und dem, was darüber hinausliegt, entſteht ihm daher der Begriff einer über die Formen des Staats- und Familien-Lebens, über die Güter der Menſchheit hinausliegenden höheren Vollkommenheit. Es hätte aber doch vielmehr erkannt werden ſollen, daß dieſelben Tugenden, welche zur Verwirklichung der göttlichen Idee in den Formen dieſes Lebens dienen, eben dadurch die Vorbereitung für einen höhern Standpunkt des Daſeins mit ſich führen. So iſt nun z. B. in Beziehung auf die temperantia der Geſichtspunkt des Thomas nicht ein ſolcher, daß dieſe Tugend als eine kämpfende der poſitiven Verwirklichung der ſittlichen Lebensaufgabe zur Seite gehen ſoll, in die poſitive Vernunftherrſchaft in dem berufsmäßigen Handeln eines Jeden Alles aufgeht, ſondern es

muß zu der Sphäre der temperantia, die der ordo rationis erkennen läßt, durch die Offenbarung noch etwas eigenthümlich Neues hinzukommen, eine beſondere Art der Askeſe, wodurch der Menſch für den höheren, durch die Offenbarung ihm aufgegangenen Zweck der Ewigkeit ſich tüchtig machen ſollte. Wenn Thomas erkennt, daß durch den ordo rationis das ganze Handeln des Menſchen in Anſpruch genommen wird und daher in concreto kein Raum für ein in dieſer Beziehung gleichgültiges Handeln, das nicht ein durch die Vernunft beſeeltes ſein ſollte, übrig blieb, wenn er daher die Streitfrage über die Adiaphora ſchon dem ähnlich entſcheidet, wie es nachher von Schleiermacher in ſeiner Abhandlung über das Erlaubte entwickelt worden, ſo ſollte man erwarten, daß es auch für ihn kein höheres Handeln, als das pflichtmäßige, geben könnte; indem er aber jene bemerkte Scheidung zwiſchen dem rein Menſchlichen, dem in dem ordo rationis Gegründeten, und dem Göttlichen, als einem darüber hinausgehenden, macht, ergiebt ſich ihm doch der Anſchließungspunkt für die Annahme einer höheren, ascetiſchen, contemplativen Vollkommenheit in der Vollbringung der consilia evangelica, was jener übermenſchlichen Tugend des Ariſtoteles entſpricht.

Nun ſollte man denken, es würde etwa anders geworden ſein, wenn Thomas, ſtatt dem Ariſtoteles ſich hier anzuſchließen, dem Platon gefolgt wäre, deſſen Princip der Verähnlichung mit Gott nach Möglichkeit mit dem chriſtlichen ja ganz übereinzuſtimmen ſcheint. Aber für die Anwendung dieſes Princips in der Uebereinſtimmung mit dem chriſtlichen Standpunkte kommt es ja noch auf zweierlei an, wie man ſich den Gott denkt, dem der Menſch ähnlich werden ſoll, und welche Vorſtellung man hat von der Anlage in den Weltverhältniſſen zur Darſtellung dieſer Aehnlichkeit mit Gott. Wir werden darauf zurückkommen, wenn wir noch einen Punkt in der Eintheilung der Tugendlehre bei Thomas, welcher uns gleichfalls auf die Quelle in der philoſophiſchen Sittenlehre des Alterthums zurückweiſet, genauer unterſucht haben werden.

Ich meine noch eine eigenthümliche Eintheilung der Tugenden bei Thomas, wenn er die Kardinaltugenden, nach einer

höheren und niederen Anwendung dieſer Begriffe auf verſchiedenen Stufen, eintheilt in die virtutes exemplares, die urbildlichen Tugenden, die virtutes purgatoriae, die reinigenden, und die im gewöhnlichen Sinne ſo genannten virtutes cardinales, als die virtutes politicae. Er geht hier nämlich von dem Geſichtspunkte aus: Wie das Urbild von Allem in Gott zu ſuchen iſt, ſo auch insbeſondre das Urbild aller menſchlichen Tugend. Wir müſſen alſo in dieſen Tugendbegriffen einen zum Grunde liegenden höchſten Sinn aufſuchen, inſofern ſie ſich auf das Urbildliche in Gott beziehen. Die prudentia entſpricht dem Weſen des Geiſtes ſelbſt in Gott, die temperantia der ungetheilten Beziehung Gottes zu ſich ſelbſt, conversio divinae intentionis in se ipsum, ſo wie bei den Menſchen die temperantia in der Herrſchaft der Vernunft über die Begierden beſteht; die fortitudo entſpricht der Unwandelbarkeit Gottes, die justitia der Beobachtung des ewigen Geſetzes in allen ſeinen Werken. Inſofern aber der Menſch, wie Thomas, dem Ariſtoteles folgend, ſagt, ein animal politicum iſt, ergeben ſich die Tugenden, welche, als ihr Daſein in dem Menſchen habend, in der dem Weſen ſeiner Natur entſprechenden Form, die politiſchen Tugenden heißen, nach welchen der Menſch auf die rechte Weiſe handelt in der Handhabung der rein menſchlichen Dinge, prout scilicet homo secundum has virtutes recte se habet in rebus humanis gerendis. Doch weil die höchſte Beſtimmung des Menſchen iſt, zu dem Göttlichen ſich hinzurichten, wie Thomas mit der Berufung auf jenen Ausſpruch des Ariſtoteles ſagt und womit er vergleicht die Worte Chriſti: „Seid vollkommen, wie euer Vater im Himmel vollkommen iſt," ſo muß es eine gewiſſe Vermittlung zwiſchen jenen politiſchen Tugenden, als den eigentlich menſchlichen, und den urbildlichen Tugenden in Gott geben, und zwar in zwiefacher Beziehung, in Hinſicht auf die Richtung und das Ziel der Vollendung. Was das Erſtere betrifft, ſo ergiebt ſich hier der Begriff der reinigenden Tugenden, wodurch der Uebergang von dem Menſchlichen zum Göttlichen vermittelt wird. Die prudentia beſteht nun darin, daß alles Weltliche um der auf das Göttliche gerichteten Betrachtung willen

verachtet werde, daß die Seele ihr ganzes Denken nur auf das Göttliche hinrichte; die temperantia darin, daß ſie von Allem, was das leibliche Bedürfniß verlangt, ſo viel die Natur zuläßt, ſich abwende; die fortitudo aber, daß ſie durch die Loſſagung von allem Leiblichen und die Erhebung zu dem Göttlichen allein ſich nicht ſchrecken laſſe; und die Gerechtigkeit darin, daß die Seele einer ſolchen Richtung des Lebens ſich ganz hingebe. Wenn die Seele dieſen Reinigungsproceß zur Vollendung geführt hat, ſo gelangt ſie zu dem letzten, höhern Standpunkt, den virtutes jam purgati animi, daß die prudentia nur in der Betrachtung des Göttlichen ihren Beſtand habe, die temperantia von den irdiſchen Begierden nichts wiſſe, die fortitudo in die gänzliche Verneinung aller passiones, die gänzliche Apathie aufgehe, die Gerechtigkeit in die ungeſtörte, immerwährende Verbindung mit Gott, welchem die Seele ſich nachbildet. Dieſe Tugenden in ſolcher Vollendung bezeichnet er als die der Seligen oder einiger der Vollkommenſten in dieſem Leben.

Dieſe Eintheilung, welche auch ſchon in dem (aus den Handſchriften der kaiſerlichen Bibliotheken in Wien herausgegebenen) Dialoge unter dem Namen Abailards de summo bono, welcher vielleicht von Abailards enthuſiaſtiſchem Schüler Berengar herrühren könnte, ſich findet S. 67, iſt zunächſt durch die Schriften des heidniſchen Schriftſtellers Makrobius aus dem fünften Jahrhundert, welche in dem Mittelalter ſehr viel geleſen wurden, zu den Scholaſtikern übergegangen. Makrobius hat ſie in ſeinem Commentare über Ciceros Schrift, das somnium Scipionis, vorgetragen; die Quelle aber iſt Plotinos, mit deſſen Syſtem dieſe Eintheilung genau zuſammenhangt, und der in ſeinem Buche von den Tugenden und in ſeinem Buche von dem Schönen dieſe Begriffe beſonders entwickelt. Was aber den Plotinos betrifft, ſo müſſen wir von ihm wieder zurückgehen auf die Quellen, von denen ſein Syſtem, obgleich von der Originalität eines tiefſinnigen Geiſtes überall zeugend, immer ausgeht, Platon und Ariſtoteles, in dieſer Hinſicht namentlich das höchſte Princip der Ethik bei Platon, das Gottähnlichwerden, in dem Zuſammenhange mit dem ganzen Syſteme Platons,

wie es Plotin aus der Combination der in Platons Schriften zerſtreuten Elemente ſich zuſammenconſtruirt, und die Lehre des Ariſtoteles, daß den Göttern keine Tugend beizulegen ſei, ſondern etwas, das mehr ſei als Tugend, und daß jene übermenſchliche, göttliche Tugend in der ſelbſtgenugſamen Betrachtung des Geiſtes beſtehe.

Wir haben ſchon bemerkt, wie die Anwendung jenes platoniſchen Princips bedingt iſt durch die eigenthümliche Auffaſſung von Gott und dem Verhältniſſe der Welt zu Gott und zu dem Menſchen. Wird Gott als der in der Schöpfung und Regierung der Welt ſich offenbarende ſelbſtbewußte Geiſt erkannt, und die Welt als dazu beſtimmt, daß die nach dem Bilde Gottes geſchaffene Vernunft ſich erkennend und handelnd in derſelben ausprage, ſo wird jenes Princip die Anwendung erhalten, zu der es durch das Chriſtenthum geführt worden, daß der Menſch in der Einheit ſeines ganzen Lebens, Betrachtung und Handeln als eins zuſammengefaßt, die Aehnlichkeit mit Gott unter den für ihre Ausprägung angelegten irdiſchen Verhältniſſen offenbare. Nun aber findet ſich bei Platon eine zwiefache Auffaſſung von dem Höchſten: die Idee eines höchſten zwar nicht ſchaffenden, aber doch bildenden Geiſtes und die Idee des unperſönlichen Abſoluten, was Platon das Gute an ſich nennt. Ferner erkennt er zwar in der Welt die Offenbarung göttlicher Ideen im Werden, aber auch eine dieſer Offenbarung entgegenſtehende Macht der Hyle, und es bleibt immer ein nicht zu überwindender Widerſtand gegen die Idee. Wenn daher nun auch die Aehnlichkeit mit Gott durch die praktiſchen Tugenden erzielt werden ſoll, ſo iſt doch die höchſte Aufgabe, ſich durch die Betrachtung über dieſe Welt hienieden, wo immer jener Gegenſatz nothwendig obwaltet, zu der reinen Ideenwelt zu erheben, und nur Diejenigen, welche durch die Philoſophie dieſes Ziel erreichen, gelangen zur wahren Aehnlichkeit mit Gott. Von ihrem Standpunkte iſt es denn nur eine Herablaſſung, wenn ſie in das praktiſche Leben eingehen, daſſelbe nach den Ideen, ſo viel es angeht, zu geſtalten.

Jene intellektualiſtiſche Richtung tritt nun aber weit ſchroffer

ausgebildet in dem Syſteme des Plotinos hervor, und was in Platon Dualiſtiſches iſt, wird von ihm auf einen conſequenten Monismus zurückgeführt. Er ſtellt an die Spitze alles Seins jenen abſtracten Begriff des Abſoluten, jenes unperſönliche ὄν, von dem, als dem ſchlechthin Einfachen, alles Daſein in allen Stufen der Mannichfaltigkeit bis zur letzten Schranke der ὕλη abgeleitet wird. Dann folgt der in der Betrachtung verſunkene Geiſt, in welchem das Eine zum All ſich entwickelt, aber noch in ſeiner Einheit verharrt, und endlich das dritte Princip: die, ohne aus ſich ſelbſt herauszutreten, auf eine immanente Weiſe die Welt nach den Ideen geſtaltende Seele. Durch dieſes ſpekulative Princip wird nun auch die Anwendung des platoniſchen Grundſatzes von der Verähnlichung mit Gott eigenthümlich beſtimmt. Wir fühlen uns angezogen durch den erhabenen, ſittlichen Geiſt bei Plotinos, die Begeiſterung für das Sittliche, welches ihm als die nothwendige Vorbereitung für alle Betrachtung des Göttlichen erſcheint, wie ich ſchon in der Darſtellung ſeines Gegenſatzes gegen die Gnoſtiker darüber geſprochen habe. Wir wollen hier nur jene herrlichen Worte aus dem Buche über das Schöne anführen: „So wie von dem ſinnlich Schönen Keiner zu reden vermag, der es nicht geſchaut hat und als Schönes erfaßt, nicht wer von Geburt an blind war, ſo kann auch nicht von dem Glanz der Tugend reden, wer nicht geſchaut hat, wie ſchön das Antlitz der δικαιοσύνη und σωφροσύνη iſt und wie weder im Weſten noch Oſten es etwas ſo Schönes giebt.“ Aber doch kann das ſittliche Handeln bei dem Plotin nur einen untergeordneten Platz erhalten, wie aus ſeinen entwickelten Principien hervorgeht; denn die Verähnlichung mit Gott wird ja bedingt durch ſeine Auffaſſung von jenen drei Grundprincipien: das Urbildliche der Tugend muß in der Anwendung auf die ψυχή, noch mehr auf den νοῦς, noch mehr auf das ὄν, zu welchem durch die Betrachtung ſich zu erheben das höchſte Ziel des Geiſtes iſt, etwas ganz Andres werden. So wird das höchſte Ziel des ſittlichen Handelns nur ſein die Reinigung des Geiſtes für die Betrachtung, daß, wie Plotin ſagt, der Menſch nicht lebe das Leben des guten Menſchen,

wie die politiſche Tugend es will, ſondern dieſes verlaſſend zu dem Leben der Götter ſich hinwende; denn dieſen, nicht dem guten Menſchen, ſollen wir ähnlich werden. So wird Alles aufgehn in die Entweltlichung des geläuterten Geiſtes, der durch die ἀπάθεια ſeinem Urbilde in dem νοῦς ähnlich wird. „Die Weisheit," ſagt Plotin, „beſteht ſo in der Betrachtung deſſen, was der νοῦς beſitzt. Was in dem νοῦς nicht Tugend, ſondern eins mit ſeinem Weſen iſt, wird in der Seele Tugend. Das Ideal der Gerechtigkeit iſt die Beziehung des Einen zu ſich ſelbſt mit der Ausſchließung von allem Andern, ſo in der Seele die höhere Gerechtigkeit die nur auf den νοῦς ſich beziehende Thätigkeit; die σωφροσύνη iſt die Einkehr in ſich ſelbſt zu dem νοῦς hin; die ἀνδρία iſt die ἀπάθεια in der Aehnlichkeit mit dem, was er anſchaut, wie dieſes ſeiner Natur nach über alles Leidentliche erhaben iſt."

Hier haben wir alſo die Quelle, aus welcher jene Eintheilung der Tugenden bei Thomas abgeleitet iſt, und es erhellt, wie ſie mit einer ganz anderen Anſchauungsweiſe von göttlichen und menſchlichen Dingen, als der chriſtlichen, zuſammenhangt. Von dem chriſtlichen Standpunkte werden wir zwar auch, wie leicht erhellt, die kämpfende Tugend nicht in Gott ſetzen können, da von keinem Kampf bei ihm die Rede ſein kann, aber wohl im eigentlichen Sinne das Urbild aller nicht im Kampfe beſtehenden Tugenden: Liebe, Weisheit, Gerechtigkeit und, das Urbildliche von allem Sittlichen als Einheit zuſammengefaßt, die Heiligkeit. Wir werden, was wir hier das Urbildliche nennen, in dem Handeln Gottes, in ſeiner Schöpfung und Weltregierung ſich darſtellen ſehn, und ſo wird ſich uns alſo auch als die höchſte Aufgabe ergeben, handelnd das Bild des handelnden Gottes darzuſtellen, wie die Welt darauf angelegt iſt, daß dieſes in ihr ausgeprägt werde. Indem nun aber Thomas jene von einem fremden Standpunkte abgeleitete Eintheilung ſich aneignet, wurde er eben dadurch dazu hingetrieben, die wahre Bedeutung des ſittlichen Handelns zu verkennen und daſſelbe als etwas Untergeordnetes in Beziehung auf eine höhere Stufe des der Betrachtung des Göttlichen geweihten Lebens zu ſetzen, — der

Standpunkt der Tugend als der reinigenden, worin der Anschließungspunkt für eine einseitig ascetische Richtung gegeben ist. Wenngleich nun zwar der Gesichtspunkt, das Leben als eine fortgehende Läuterung zu betrachten, ein durchaus richtiger ist, so ist doch diese Läuterung in dem ganzen sittlichen Entwicklungsprocesse, in der Erfüllung der sittlichen Lebensaufgabe eines Jeden von selbst gegeben und nichts davon Verschiedenes, nur die andre Seite dieses positiven Processes. Daher irrt denn auch Thomas in der Anwendung jener Worte Christi, der Aufforderung, vollkommen zu werden, wie Gott ist, was sich ja auf die Verähnlichung mit Gott in dem ganzen handelnden Leben, nicht, wie Thomas meint, auf die Erhebung des Geistes zu Gott durch die Betrachtung bezieht.

So glaube ich nachgewiesen zu haben, was ich nachweisen wollte, wie bei dem, was dieser tiefsinnige Geist Großes in der Behandlung der Sittenlehre geleistet hat, das Irrthümliche aus der falschen Uebertragung und Anwendung der einem früheren, durch das christliche Princip überwundenen Standpunkte angehörigen Principien hervorgeht.

Ueber die geſchichtliche Bedeutung der Penſées Pascal's für die Religionsphiloſophie insbeſondere.

(Geleſen in der Akademie der Wiſſenſchaften am 16. Oktober 1846.)

Es giebt Männer, welche, wenn ſie auch, wie es nicht anders ſein kann, unter den eigenthümlichen Bedingungen ihrer Zeit ſich entwickelt haben und derſelben in ihrer eigenthümlichen Erſcheinungsform beſonders angehören, doch, von einer andern Seite aus dem Zuſammenhange mit ihrer Zeit herausgeriſſen, als Repräſentanten unvergänglicher und in neuen Formen ſich immer wiederholender allgemeiner Richtungen der Menſchheit ſich betrachten laſſen, als ſolche, welche Löſungsverſuche zu den großen Aufgaben des menſchlichen Geiſtes gemacht haben, die allen Jahrhunderten angehören, zu denen man von andern Wegen immer wieder zurückgeführt werden wird. Ein ſolcher Mann iſt Pascal, wie er in den Fragmenten eines großen Syſtems, das ihm auszuführen durch ſeine kurze Lebensdauer nicht vorbehalten war, in ſeinen Penſées, ſich uns darſtellt. Es hat zwar vor mehreren Jahren der ſelige Steffens in dieſer verehrten Verſammlung ſchon einen Vortrag über dieſen Gegenſtand gehalten; ich kann mich aber demſelben nicht anſchließen, da der Standpunkt, von dem ich jene großartige Erſcheinung zu betrachten mich gedrungen fühle, zu ſehr ſich unterſcheidet von demjenigen, von welchem jener ausgezeichnete Lehrer ausgegangen iſt. Und ſeitdem mußte ja die Aufmerkſamkeit auf jene Frag-

mente Pascal's von Neuem hingerichtet werden, da es zu den großen Entdeckungen der neusten Zeit in der Geschichte der Litteratur gehört, daß zuerst die wahre Gestalt jenes wichtigen Werks erkannt worden. Es ist das große Verdienst des Herrn Prosper Faugère, daß derselbe im Jahre 1844 jene Pensées Pascal's zuerst in ihrer ursprünglichen Ordnung, in ihrem ursprünglichen Inhalt und ihrer ursprünglichen Form, mit Manchem, was bisher nicht bekannt war, bereichert, von manchen fremdartigen Beimischungen gereinigt, herausgegeben hat. Wie derselbe nachgewiesen, hatte gerade das Kühne, Große und geistvoll Paradoxe in den Aussprüchen des großen Mannes zu mannichfachen Veränderungen Veranlassung gegeben. Diese waren in den verschiedenen Ausgaben Pascal's bis zu der durch Condorcet veranstalteten von den verschiedensten Interessen ausgegangen, indem die Einen das Interesse der Jesuiten, oder das der katholischen Kirche überhaupt zu verletzen fürchteten, die Andern für das, was zu der Beschränktheit des ascetischen Standpunktes nicht paßte, keinen Sinn hatten, noch Andere aber, wie ein Condorcet, an dem, was von der Gemüthstiefe ausging und ihrer beschränkten Verständigkeit nicht zusagte, Anstoß nahmen. Schon Einer der Ersten, die an der Herausgabe der Pensées Pascal's Theil nahmen, sein Freund, Einer der bedeutendsten Repräsentanten des Port Royal, Antoine Arnauld, spricht, indem er die Nothwendigkeit der mit den Pensées Pascal's vorzunehmenden Veränderungen darthun will, den für ein dem Inhalt und der Form nach so originelles Geisteserzeugniß schlimmen Grundsatz aus, es sei besser, durch manche kleine Veränderungen, welche nur darauf sich bezögen, einen Ausdruck zu mildern, den Chikanen zuvorzukommen, als sich in die Nothwendigkeit zu setzen, Apologieen schreiben zu müssen [1]). Indem durch die entdeckte ursprüngliche Gestalt jener Pensées die Bedeutung derselben von Neuem zur Sprache kam,

[1]) Arnauld, lettre 230. Il est bien plus à propos de prévenir les chicaneries par quelque petit changement, qui ne fait qu'adoucir une expression, que de se reduire à la nécessité de faire des apologies.

ließen ſich aber auch von Neuem ungerechte Urtheile über jenen großen Mann vernehmen, gegen welche der von Liebe zu ihm begeiſterte Herausgeber ihn mit ſchönem Eifer zu vertheidigen ſucht. Couſin, deſſen Urtheile ich nur aus den Anführungen Faugère's kenne, bezeichnet den Pascal als einen Feind aller Philoſophie, als einen Solchen, der, an der Erforſchung der Wahrheit durch die Vernunft verzweifelnd, dem blinden Autoritätsglauben ſich in die Arme geworfen habe, der gränzenloſen Skepticismus mit convulſiviſcher Frömmigkeit verbunden; wir hingegen müſſen den Pascal als den Zeugen von der, in einem unmittelbaren Bewußtſein gegründeten, über Reflexion erhabenen Gewißheit betrachten, den Repräſentanten eines über den Gegenſatz von Skepticismus und Dogmatismus erhabenen Standpunkts, den Bekämpfer des Rationalismus und Scholaſticismus für alle Zeiten, der dem Gemüthe und Gefühl ſeinen gebührenden Platz in dem Zuſammenhange des menſchlichen Geiſtes und in der Erkenntniß der göttlichen Dinge angewieſen hat, durch den der Streit zwiſchen Glauben und Wiſſen auf eine Weiſe, die ſich immer wieder geltend machen wird, ausgeglichen worden iſt. Wir werden ihn in dieſer Hinſicht mit einem in andrer Beziehung von ihm ſehr verſchiedenen großen Geiſte unſrer Zeit, mit Schleiermacher, vergleichen können.

Blicken wir zuerſt auf die geſchichtliche Umgebung hin, aus der jener große Mann hervorging, ſo war es das von ſo bedeutenden geiſtigen Intereſſen und Kräften bewegte ſiebenzehnte Jahrhundert in Frankreich. Während die neue geiſtige Schöpfung, welche in Deutſchland von der Reformation ausgegangen war, von ihrem Princip abgeführt und in einer neuen Form jener Scholaſtik, im Gegenſatz gegen welche die Reformation ſich entwickelt hatte, erſtarrt war, verbreiteten ſich die heilſamen Folgen der Reformation auf die katholiſche Kirche, und es bildeten ſich hier reformatoriſche Richtungen, von denen die eine dem mittelalterlichen Syſtem ſich anſchloß, die andere, im Gegenſatz mit demſelben auftretend, eine freiere und mehr verinnerlichte Richtung nahm und daher mit der Reformation ſich in manchen

Punkten berührte, wenngleich immer noch von dem ihr entgegengesetzten Princip beherrscht: von der einen Seite alle mit dem Jesuitismus zusammenhangenden Erscheinungen, Männer, wie ein Fénélon, von der andern Seite die große freiere Geisterbewegung, welche durch den Bischof Janſenius von Ypern, oder, wie wir mit noch mehrerem Rechte sagen können, durch seinen noch größeren Freund, den Abt von St. Cyran in Frankreich hervorgerufen wurde. An diese letztere Richtung schloß sich Pascal an, und der hier gegebene Anstoß hat auf seine innere Lebensentwickelung bedeutend eingewirkt. Das Verwandte war hier das Geltendmachen des Unmittelbaren, der durch keine Veräußerlichung, keine Verstandesdemonstrationen hervorzubringenden Thatsachen des höheren Lebens, zugleich die Anerkennung der Rechte freier Untersuchung und des Zweifels in dem Gebiete des rein Menschlichen, die schärfere Sonderung des Göttlichen und Menschlichen. Ferner werden wir in dieser letzten Beziehung das durch Montaigne ausgesprochene und erweckte Bewußtsein der Ungewißheit aller menschlichen Dinge und den durch Carteſius gegebenen Anstoß des freien Forschungsgeistes zu erwähnen haben. Schon durch diese Einflüsse mußte Pascal veranlaßt werden, die Gränzen der verschiedenen Gebiete des menschlichen Geistes genauer zu untersuchen, dem Wissen, dem Zweifel und dem aus den Tiefen des Gemüths hervorgehenden, in der Hingebung an das Göttliche bestehenden Glauben sein Recht zu sichern. Die damals mit einander streitenden Mächte, die wir so eben bezeichnet haben, waren oft in einer Vermischung dieser Gebiete befangen. Dabei müssen wir aber noch auf eine wichtige Thatsache, welche wohl besonders dazu beitrug, daß Pascal den Plan zu einem solchen Werke, wie das, von dessen Fragmenten wir handeln, in sich entwarf, aufmerksam machen. Der Zwiespalt zwischen dem denkenden Geiste und der religiösen Ueberlieferung war durch das Unbefriedigende der alten Scholastik, durch die neu erwachende klassische Bildung schon lange vor der deutschen Reformation in den südlichen Ländern mächtig hervorgerufen worden; die früher zurückgedrängte weltliche Bildung rächte sich

durch feindſelige Auflehnung gegen alles Göttliche, was der über die Schranken der Welt ſich hinausſehnende Geiſt nach einem unvertilgbaren Bedürfniß zu ſuchen ſich gedrungen fühlt. Durch die neue Macht des religiöſen Elements, welche von der deutſchen Reformation ausging und auch auf die katholiſche Kirche zurückwirkte, war jener Gegenſatz der allein herrſchen wollenden weltlichen Richtung zurückgedrängt worden. Der tiefe geſchichtliche Blick eines Melanthon, der ihn, indem er die Vergangenheit und die Gegenwart richtig verſtand, die Zukunft weiſſagen ließ, erkannte, welche große Revolution der Geiſter auszubrechen drohte, wenn nicht durch die von Luther hervorgerufene religiöſe Begeiſterung eine andere Richtung ihm wäre gegeben worden; er redet in einem Briefe an ſeinen Freund Camerar vom Jahre 1529 von den longe graviores tumultus, welche würden ausgebrochen ſein, nisi Lutherus exortus esset ac studia hominum alio traxisset. Und wohl würden dieſe Wirkungen ſich nachhaltiger und dauernder erwieſen haben, wenn die Reformation ihrem Princip treu geblieben wäre. Aber jene durch den neuen Schwung, den die Reformation gab, zurückgedrängte Richtung der Geiſtesverweltlichung und Verneinung des Göttlichen pflanzte ſich in den ſüdlichen Ländern, beſonders Frankreich, immer fort, und die durch die Uebertreibungen des Jeſuitismus gegebenen Blößen dienten derſelben zur Beförderung. Wer mit den Gebildeten viel in Berührung kam, wie Pascal in den früheren Zeiten ſeines Lebens, mußte von dieſen Erſcheinungen berührt werden. Die Art, wie man den Ungläubigen die Wahrheit einer ſogenannten natürlichen Religion mit der alten oder einer neuen, aus der carteſianiſchen Philoſophie gebildeten Scholaſtik andemonſtriren wollte, konnte ſeinem ſcharfen Geiſte nicht genügen. Er erkannte das Mangelhafte bisheriger Apologetik und Religionsphiloſophie. Er wurde dazu angetrieben, das Weſen der religiöſen Natur des Menſchen, den wahren Entſtehungsgrund der Ueberzeugungen von dem, was die höheren Intereſſen der Menſchen angeht, tiefer zu erforſchen; und hier kam ihm zu Statten, wie bei ihm ſelbſt ſcharfes und klares Denken mit einem tiefen, innern, reli-

giöſen Leben verbunden war. Wenn in den Zeiten, wo ein einſeitiger, ſophiſtiſcher Verſtand den Glauben an die Wahrheit, ohne die der Geiſt des Menſchen keinen Halt finden kann in dem Wechſel des beweglichen Lebens, zu erſchüttern drohte, Gott Männer erweckte, welche dieſem Glauben in einem über allen Zweifel erhabenen, unmittelbaren Bewußtſein ſein Recht nachwieſen, wie ein Sokrates im Kampf mit den Sophiſten, ſo gehört zu ſolchen Organen, welche von dem Heiligſten in der Menſchheit zu zeugen berufen worden, auch der Mann, von dem wir hier reden. Wir müſſen nur aber bei ihm das Zufällige der Form, in der er dieſe Wahrheiten ausſprach, das, was hier hemmend einwirken konnte, von dem ewig Wahren und Unwandelbaren, was ſich in dieſem großen Geiſte offenbarte, wohl unterſcheiden, wir meinen hier die katholiſche Hingebung an eine Kirchenautorität und das eigenthümlich janſeniſtiſche Element. Denn, wenngleich jene janſeniſtiſche Richtung eine Wahrheit hat, welcher die Geiſtesentwickelung Pascal's viel verdankte, ſo miſchte ſich doch hier eine Einſeitigkeit bei, von welcher deſſen Geiſt nicht unberührt blieb und welche einen hemmenden Einfluß auf die Entwickelung der von ihm ausgeſprochenen Wahrheiten ausübte: als das Wahre bezeichnen wir nämlich jene innerliche Richtung, jene Hinweiſung auf die unmittelbaren Thatſachen des höhern Lebens in dem Gemüth; als das Trübende aber erſcheint uns die Art, wie dieſes in dem Zuſammenhange mit der auguſtiniſchen Lehre von der Gnade und Prädeſtination aufgefaßt worden, dieſe Auffaſſung des Göttlichen als etwas durch eine plötzliche Einwirkung in die Seele gelegten, dieſe Verkennung des harmoniſchen Zuſammenhangs zwiſchen dem Göttlichen und Menſchlichen, wodurch dieſe Richtung, was auch bei dem Pascal nachwirkte, verhindert wurde, das religiöſe Leben als Verklärungsprincip für alles Menſchliche recht zu verſtehn. Die Grundideen aber in den Penſées Pascal's hangen mit dieſen trübenden und hemmenden Einflüſſen gar nicht nothwendig zuſammen und würden aus jener Verbindung, in welche ſie durch die individuelle Entwickelung Pascal's geſetzt wurden, los gemacht, nur deſto reiner, heller und fruchtbarer

ſich darſtellen: Pascal's Geiſt könnte in der Bildungsform aller Jahrhunderte reden. Es erhellt, daß, wie es ſich hier von den Gegenſätzen handelt, welche auch unſere Zeit beſonders bewegen, der Geiſt Pascal's in der Form der Bildung unſrer Zeit wichtige Worte der Verſtändigung zu derſelben reden könnte.

Es leuchten in der Geſchichte der Menſchheit Diejenigen beſonders hervor, welche gegen alle Verſtümmelung und Beeinträchtigung des rein Menſchlichen nach irgend einer Seite hin auftraten, wie in ihnen ſelbſt alle Grundkräfte der menſchlichen Natur zu ihrem Rechte gelangten, ſo auch jeder derſelben ihr eigenthümliches Recht ſichern wollten, welche tief durchdrungen waren von dem Bewußtſein, daß Wahrheit nur ſein könne, was dem ganzen Menſchen Befriedigung gebe, die Verleugnung keiner der Grundkräfte des Geiſtes verlange. Zu dieſen Männern der vollen Wahrheit und Geiſtesgeſundheit, der ächten σωφροσύνη des geiſtigen Lebens, gehört Pascal. Wie er den mathematiſch gebildeten ſcharfen Verſtand, das freie kritiſche Vermögen mit dem tiefen inneren Leben des Gemüths verband, ſo wollte er, daß Glauben, Beweiſen und Zweifel jedes ſein Recht haben ſolle, was auf originelle Weiſe ausgeſprochen iſt in jenen Worten, deren urſprüngliche Form uns erſt durch Faugère mitgetheilt worden: „Man muß dieſe drei Eigenſchaften haben, Pyrrhoniſt, Geometer und im Glauben ſich unterwerfender Chriſt. Und ſie ſtehen mit einander in Einklang und temperiren ſich, indem man zweifelt, wo man ſoll, indem man behauptet, wo man ſoll, und ſich unterwirft, wo man ſoll. Es iſt der letzte Schritt der Vernunft, — ſagt er, — anzuerkennen, daß es eine unendliche Menge von Dingen giebt, welche ihre Kräfte überſteigen; ſie iſt nur ſchwach, wenn ſie nicht dazu gelangt, dies anzuerkennen" (II, 347). So zeichnet es dieſen Geiſt aus, daß, wie er ſich auflehnt gegen eine willkürliche Autorität, wie er die Probleme lieber ungelöſt hinſtellt, als ſich durch unbefriedigende Löſungsverſuche zu täuſchen, ſo er ſich beugt vor der Macht einer heiligen, von innen heraus den Geiſt anſprechenden Nothwendigkeit, jenen Geſetzen, von denen der Prophet unter den Dichtern, Sophokles, in jenen unvergleichlichen Worten ſagt,

daß sie im himmlischen Aether geboren worden, der Olymp allein ihr Vater ist, keine menschliche Natur sie erzeugt hat, und Keinem es gelingen wird, in Schlaf sie zu versenken, in denen Gott groß ist und nicht altert.

Der Grundgedanke Pascal's ist, daß in theoretischer und praktischer Hinsicht der Mensch in einem Zwiespalt sich befindet, zwischen lauter Gegensätzen sich bewegt, aber diese Gegensätze von einer verlorenen und wieder zu gewinnenden Einheit seines Wesens zeugen. Zu diesen Gegensätzen gehört auch der einer unverleugbaren Gewißheit und eines gränzenlosen Zweifels, woraus die entgegengesetzten Einseitigkeiten hervorgehn, die gegen einander ihr Recht haben: die Richtung, die Alles beweisen will, und die entgegengesetzte, die Alles in Zweifel zieht, der Skepticismus und Dogmatismus. Aber mit der Ohnmacht der wissenschaftlichen Demonstration erkennt Pascal die unverleugbare Macht der Grundwahrheiten, die über alle Demonstration erhaben sind, von denen das Bewußtsein des Geistes getragen wird. Er sagt: „Wir haben eine Ohnmacht zu beweisen, welche allem Dogmatismus unüberwindlich ist, und wir haben eine Idee der Wahrheit, unüberwindlich allem Pyrrhonismus" (II, 99). „Die Natur — sagt er — stützt die ohnmächtige Vernunft und hält sie von der Ausschweifung des gränzenlosen Zweifels zurück" (II, 103). „Die Natur macht die Pyrrhonisten und die Vernunft die Dogmatiker zu Schanden" (II, 104).

Aus einzelnen Aussprüchen Pascal's könnte es scheinen, als wenn er keine in dem Wesen der menschlichen Natur selbst gegründete Reaktion des Wahrheitsbewußtseins gegen den Zweifel anerkennte und das Recht des Skepticismus nur benutzen wollte, um die nothwendige Anerkennung einer äußerlichen Autorität, welcher der ohnmächtige Geist sich in die Arme werfen müsse, nachzuweisen; aber schon das eben Bemerkte beweiset ja das Gegentheil, daß Pascal an eine von dem Wesen des Geistes unzertrennliche Wahrheit appellirt und diese ihm etwas über den beschränkten Dogmatismus, wie den Skepticismus, Erhabenes erscheint, und wir müssen, um den Pascal recht zu verstehn,

immer daran denken, daß wir hier nur Fragmente haben, welche, oft parador ausgedrückt, unter einander gegenseitig verglichen werden wollen, um in seinem Sinne recht verstanden zu werden. So sagt er in einer Stelle (II, 101): „Die Hauptstärke der Pyrrhonisten besteht darin, daß wir über die Wahrheit der Grundprincipien außer dem Glauben und der Offenbarung keine andere Gewißheit haben, als die des unmittelbaren, in uns selbst gegründeten Gefühls." Aber dieses natürliche Gefühl sei kein überzeugender Beweis von der Wahrheit, weil außer dem Glauben es keine Gewißheit darüber gebe, ob der Mensch durch einen guten Gott oder ein böses Princip geschaffen sei, oder dem Zufall sein Dasein verdanke und es von der Entscheidung dieser Frage abhange, ob die uns eingepflanzten Principien wahr oder falsch oder ungewiß seien. Er beruft sich dann darauf, daß Keiner eine Gewißheit außer der des Glaubens darüber habe, ob er wache oder schlafe, daß im Traume, wie im Wachen, der Mensch dasselbe Bewußtsein der Realität habe. „Und wer weiß, — fährt er fort, — ob diese andre Hälfte des Lebens, in der wir zu wachen meinen, nicht ein andrer Schlaf ist, wenig verschieden von dem ersten, von welchem wir erwachen, wenn wir einzuschlafen meinen." Es ist merkwürdig, was wir beiläufig bemerken wollen, daß Pascal hier auf dieselbe Vergleichung sich beruft, welche Platon im Theätet dem Satze des Protagoras, daß für einen Jeden Wahrheit sei, was ihm so scheine, entgegenhält. Es könnte nun aber das, was hier Pascal sagt, so verstanden werden, als wenn nach seiner Meinung jene Gewißheit des unmittelbaren Gefühls auch nur Täuschung sein könnte und erst die Gewißheit, die dem Menschen durch die Offenbarung über seinen Ursprung gegeben werde, ihn dazu führen könne, dieser inneren Stimme mehr zu vertrauen, indem er als die Stimme Gottes sie erkennen lerne. Darnach würde denn also zwischen dem Zustande der Ungewißheit, in dem sich der Mensch befindet, und dem Zustande der Gewißheit, in den er durch die Offenbarung eintritt, keine Vermittelung stattfinden. Nur die Verzweiflung, in welcher der Mensch vermöge jenes gränzenlosen Zweifels, aus dem er nicht herauskönnte, sich be-

fände, könnte ihm ein Antrieb werden, einer Autorität, welche ihm die Lösung jener marternden Räthsel verspräche, sich hinzugeben. Es wäre nur ein subjektiver, kein objektiver Anschließungspunkt für das Christenthum in der menschlichen Natur gesetzt.

Aber wir müssen erstlich den verschiedenen Begriff des Glaubens, oder vielmehr die verschiedene Anwendung eines Grundbegriffes, welche in der angeführten Stelle vorhanden ist, wohl unterscheiden. Unter dem Glauben versteht Pascal hier offenbar nicht blos den Glauben, der sich auf eine übernatürliche Offenbarung bezieht, sondern schon das Vertrauen einer unmittelbaren Gewißheit des Gefühls, von welchem das ganze Leben getragen werde. Aus dieser Quelle leitet er die Sicherheit der Realität in einem Zustande des Wachens ab, zum Unterschiede von den Traumbildungen. Sodann setzt Pascal gewiß in jenem unmittelbaren Gefühl, durch welches der Geist die Gewißheit über die höchsten Principien erlange, keine Möglichkeit der Täuschung. Die hierin begründete Gewißheit betrachtet er als den Faden, durch welchen der Suchende aus dem Labyrinthe der Erscheinungen zu dem hingelangen soll, was ihn die Einheit in jenen Gegensätzen seines Wesens finden lassen wird. Er will nur eben nachweisen, daß wenn der Mensch bei diesem fragmentarischen Wahrheitsbewußtsein stehen bleiben will, er aus dem Widerspruche seines Daseins nicht heraus kann. Es ist dieses etwas, was den Menschen über sich selbst hinausweiset zu seinem göttlichen Urquell. „Erkenne, Stolzer, — sagt Pascal (II, 104), — welches Paradoxon du dir selber bist. Demüthige dich, ohnmächtige Vernunft, schweige, schwache Natur, lerne, daß der Mensch unendlich über sich selbst erhaben ist, vernimm die Stimme Gottes!" Und wie diese Worte zuerst von Pascal ausgedrückt worden, was der neueste Herausgeber nachgewiesen hat: „Wer will diese Verwirrung lösen? Das geht über Dogmatismus und Pyrrhonismus und die ganze menschliche Philosophie hinaus. Der Mensch ist mehr, als der Mensch. Mögen wir den Pyrrhonisten zugeben, was sie so viel geschrieen haben, daß die Wahrheit nicht unseres Bereichs ist, daß sie nicht

auf Erden wohnt, daß ſie Hausgenoſſin des Himmels iſt, daß ſie in dem Schooße Gottes wohnt und daß man ſie nur erkennen kann nach Maaßgabe, wie es Gott ſie uns zu offenbaren gefällt?"

Daß Pascal eine ſolche unverleugbare Wahrheit, die keine Täuſchung ſein könne, anerkenne, geht ja deutlich hervor aus dem, was er in dieſen Worten ſagt (II, 108): „Wir erkennen die Wahrheit nicht allein durch die Vernunft, ſondern auch durch das Herz. Auf die letzte Weiſe erkennen wir die erſten Principien. Und umſonſt ſucht die Reflexion, welche daran keinen Theil hat, ſie zu bekämpfen. Die Pyrrhoniſten, welche dies zu ihrem Gegenſtande machen, bemühen ſich umſonſt: wir wiſſen, daß wir nicht träumen, ſo ohnmächtig wir auch ſein möchten, dies durch die Vernunft zu beweiſen. Die Erkenntniß der erſten Principien iſt ebenſo ſicher, als irgend eine durch die Vernunft abgeleitete. Und auf dieſen Erkenntniſſen des Herzens und des Inſtinkts muß die Vernunft ſich ſtützen, daraus Alles ableiten. Die Principien laſſen ſich fühlen, zu den daraus abgeleiteten Sätzen gelangen wir durch Schlüſſe; und Alles mit Gewißheit, obgleich auf verſchiedenen Wegen. Und es iſt ebenſo lächerlich, daß die Vernunft von dem Herzen Beweiſe für ſeine erſten Principien verlange, um darin einſtimmen zu wollen, als es lächerlich wäre, daß das Herz von der Vernunft ein Gefühl für alle Sätze, die ſie beweiſet, um ſie anzunehmen, verlangen ſollte."

So hält Pascal die beiden Gebiete auseinander, jedem ſein Recht laſſend: die Gewißheit des unmittelbaren Bewußtſeins und die durch die Reflexion der Vernunft vermittelte Gewißheit. Es iſt merkwürdig die Terminologie, nach welcher er den Begriff Herz gebraucht, um dieſes Centrum des innern Lebens dadurch zu bezeichnen, dieſes Unmittelbare, von dem alle Strahlen der geiſtigen Entwickelung ausgehn, das Herz des Geiſtes, während man ſonſt dieſen Begriff in religiöſer und ſittlicher Beziehung anzuwenden pflegt. Pascal kommt aber hier nur in einer andern Terminologie, deren Verſchiedenheit freilich nicht ohne Bedeutung iſt, mit dem Heroen der Philoſophie, Ariſtoteles, zuſammen.

Dieſer unterſcheidet von der durch die Vernunft abgeleiteten Wiſſenſchaft die Weisheit und den Geiſt (νοῦς), der die höchſten Principien erfaßt, die allem Wiſſen vorangehn, ſo daß die Wiſſenſchaft dieſes Höchſte zu ihrem Haupte habe. (Ethic. Nic. VII, 8.) „Die Wiſſenſchaft, — ſagt er in dem erſten Buche der großen Ethik Kap. 34, — bezieht ſich auf das durch Demonſtration zu Ermittelnde (ἡ ἐπιστήμη τῶν μετὰ ἀποδείξεως ὄντων ἐστίν), die Principien aber (die ἀρχαὶ) ſind ἀναπόδεικτοι. Die Wiſſenſchaft beziehe ſich alſo nicht auf die ἀρχαί, ſondern ſetze dieſe voraus.“ So ſagt auch Ariſtoteles, daß der λόγος zu ſeiner Vorausſetzung habe das ὑπέρλογον. Es iſt alſo nur der Unterſchied: Was Ariſtoteles von einer Geiſtesanſchauung ableitet, das leitet Pascal, bei dem der religiös ethiſche Geſichtspunkt der vorherrſchende iſt, von einem unmittelbaren Gefühl des Herzens ab. Pascal betrachtet dieſes als einen Beweis von der Ohnmacht der Vernunft, daß ſie nicht Alles beweiſen könne, ſondern auf ein unmittelbares Gefühl vertrauen müſſe, um der Wahrheit inne zu werden; Ariſtoteles würde darin nur einen Beweis davon ſehen, daß der vermittelnde λόγος und die ἀπόδειξις nicht das Höchſte im Menſchen ſei, ſondern er eine höhere Kraft, die des νοῦς, in ſich habe. Und ſo könnte dies gerade ein Zeugniß von der Würde und Hoheit des Menſchen ſein. Dies ſtimmt aber auch mit der Anſchauung Pascal's wohl zuſammen, der ja eben in dem, was dem Menſchen nicht erlaubt, ſich dem Zweifel ganz hinzugeben, eine Nachwirkung ſeines urſprünglichen Adels findet, einen dem Menſchen gegebenen Fingerzeig, über ſich ſelbſt hinauszugehn, wie er über ſich ſelbſt erhaben iſt.

Keineswegs fehlt alſo bei Pascal die Vermittelung zwiſchen dem in der Natur Gegründeten und der Offenbarung. In dem Streben des Menſchen iſt ſchon die Realität des Zieles mitgeſetzt. Das Streben nach Gott, nach der Wahrheit, zeugt von dem, was es ſucht. „Du würdeſt mich nicht ſuchen, — ſagt Pascal, — wenn du mich nicht beſäßeſt, beunruhige dich alſo nicht“ (I, 234).

Wir haben bemerkt, daß Pascal die unmittelbare Gewißheit

von dem Herzen ausgehn läßt. Es hangt dieſes zuſammen mit dem Charakteriſtiſchen ſeines Standpunktes, nach welchem er in Beziehung auf die höchſten Intereſſen des Menſchen nicht das Praktiſche dem Theoretiſchen, ſondern das Theoretiſche dem Praktiſchen unterordnet, nicht den Willen dem Denken, ſondern das Denken dem Willen, den Willen zum Hebel der ganzen menſchlichen Entwicklung macht. Es iſt merkwürdig, daß in der Epoche, in welcher der Mann auftrat, der dem Cogito ſein Recht widerfahren zu laſſen berufen war, nach ihm ein andrer großer Mann erſchien, der dem Volo ſeinen gebührenden Platz zuerkannte. Von dem rechten Verhältniſſe dieſer beiden Mächte zu einander hangt ja die Entſcheidung der wichtigſten Fragen ab, mit deren Unterſuchung der Geiſt noch beſchäftigt iſt. Weil Pascal den Willen zum Hebel der Entwicklung des Menſchen in Beziehung auf das Höchſte machte, möchten wir ihn daher auch nicht, wie der neuſte Herausgeber, mit dem mehr intellektualiſtiſchen Platon, ſondern in dieſer Beziehung eher mit dem Ariſtoteles, welcher die Macht der προαίρεσις auch über die intellektuelle Entwicklung des Menſchen erkannt hat, zuſammenſtellen. Pascal macht darauf aufmerkſam, wie die Urtheile und Anſichten der Menſchen unbewußter Weiſe durch die Neigungen beſtimmt werden und ſo mit der Willensrichtung zuſammenhangen, dem ethiſchen Moment, und er hebt beſonders hervor, daß alles Vernehmen der Offenbarung des Göttlichen dadurch bedingt iſt, wie der Menſch durch das Verhältniß ſeiner Willensrichtung demſelbigen ſich hingiebt. Ueberall ſieht Pascal die Offenbarung eines ſich ſelbſt verbergenden Gottes (II, 117). Er offenbart ſich Denen, die ihn ſuchen, er verbirgt ſich Denen, die ihn nicht ſuchen. Alles hangt davon ab, wie die Willensrichtung ſich zu dem Göttlichen verhält. Dies iſt das Bedingende für alle Offenbarung Gottes, von welcher Art ſie auch ſei. Der Menſch findet Gott in der Natur, wenn er ihn ſchon hat, ſie zeugt ihm nicht von Gott, wenn er ſich nicht ihm in ſeinem Innern offenbart hat. Die Miſchung von Finſterniß und Klarheit, von dem, was zum Glauben und was zum Zweifel anregt, alles Dies iſt darauf berechnet, daß der Menſch

durch die Richtung ſeiner Geſinnung Gott finden lerne. Daher iſt's unmöglich, religiöſe Wahrheiten anzudemonſtriren. Es ſind dieſes Gedanken, die bei Pascal oft wiederkehren in verſchiedenen Wendungen. Zwar ſagt er nun von ſeinem janſeniſtiſchen Standpunkte aus, daß eben dieſes ſich ſelbſt Verbergen und ſich ſelbſt Offenbaren Gottes dazu dienen ſoll, die Auserwählten zu ihm hin-, Diejenigen, die es nicht ſind, von ihm abzuführen; aber hier erkennen wir das, worauf wir früher aufmerkſam gemacht haben, die trübende Einmiſchung ſeiner janſeniſtiſchen Ideen, die aber mit den von ihm ausgeſprochenen Grundanſchauungen gar nicht nothwendig zuſammenhangen. So wird auch hier nur das Eine Princip Pascal's, ohne Rückſicht auf die Verbindung mit dieſen janſeniſtiſchen Lehren, feſtzuhalten ſein, daß von der Gemüthsrichtung des Menſchen alle Ueberzeugung von religiöſen Wahrheiten abhangt, alles Finden Gottes, von welcher Art ſeiner Offenbarung auch die Rede ſein möge. Darauf bezieht es ſich, wenn Pascal jenes oft angeführte Wort ausſpricht (I, 156), daß die Erkenntniß göttlicher Dinge im umgekehrten Verhältniſſe ſtehe zu der Erkenntniß der menſchlichen Dinge, daß, wenn man die menſchlichen Dinge erkennen muß, um ſie zu lieben, man die göttlichen Dinge lieben muß, um ſie zu erkennen, daß man nur durch die Liebe in die Wahrheit eingehen kann. Der verweltlichte Geiſt muß durch die Liebe ſich entweltlichen, um mit verwandtem Sinne die göttlichen Dinge erkennen zu können, was jenem erhabnen Worte entſpricht, das Platon im Phädon aus den Myſterien entlehnt zu haben ſcheint: daß es dem Unreinen nicht geſtattet ſei, das Reine zu erfaſſen. „Das Herz, — ſagt Pascal (II, 172), — iſt es, das Gott fühlt oder Gottes inne wird und nicht die Vernunft," (unter welcher er hier das intellektuelle Vermögen, inſofern es von dem Zuſammenhange mit dem Gemüth ſich losreißt, verſteht). „Das iſt es, was wir Glauben nennen: Gott fühlbar dem Herzen, nicht der Vernunft." Er unterſcheidet drei Standpunkte (II, 331), das Sinnliche, das Intellektuelle, das Gebiet der ſich ſelbſt überlaſſenen Vernunft, und das Göttliche. „Aller Glanz ſinnlicher Größe iſt nichts für Diejenigen, welche

in den Unterſuchungen des Geiſtes leben. Dieſe haben eine Größe, welche von den Mächtigen und Reichen der Welt nicht verſtanden werden kann. Aber über dieſes Alles erhebt ſich die in Gott gegründete Weisheit, welche von den blos Sinnlichen und den blos Vernünftigen nicht verſtanden werden kann. Drei in ihrer Art verſchiedene Gebiete. Es giebt Solche, welche nur die ſinnliche Größe bewundern können, als ob es keine geiſtige gäbe, Andre, welche nur die intellektuelle bewundern, als ob es nicht eine unendlich höhere in jener göttlichen Weisheit gäbe. Alle Körper, alle Geſtirne, die Erde und ihre Königreiche ſind nicht zu vergleichen mit dem Geringſten der Geiſterwelt; denn der Geiſt erkennt dies Alles und ſich ſelbſt; aber alle Körper und alle Geiſter zuſammengenommen und alle ihre Erzeugniſſe ſind nicht mit der geringſten Bewegung göttlicher Liebe zu vergleichen. Das gehört einer unendlich erhabeneren Ordnung an." Von dieſem Standpunkte aus erkennt Pascal das Richtige eines einſeitigen logiſchen Enthuſiasmus, welcher den Gedanken an die Stelle des ganzen Menſchen ſetzt. „Man macht, — (II, 231) ſagt er, — ſich einen Götzen aus der Wahrheit ſelbſt; denn die Wahrheit ohne die Liebe iſt nicht Gott, ſie iſt nur ſein Bild, aus dem man ſich keinen Götzen machen muß, das man nicht lieben und anbeten muß, wie Gott. Und noch weniger aber, — ſetzt er hinzu, — muß man lieben und anbeten das Gegentheil davon, was die Lüge iſt."

Die Principien Pascal's, wie wir ſie entwickelt haben, führen keineswegs, wie erhellt, zum blinden Autoritätsglauben, noch ſind ſie feindſelig gegen die Wiſſenſchaft; ſie weiſen nur jedem Vermögen im Menſchen ſeinen rechten Platz an. Sie erzielen, wenn wir auf die in ihnen ſelbſt gegründete Bedeutung ſehen, nicht auf das, was ſich in der Entwicklung Pascal's zufällig damit vermiſcht hat, eine harmoniſche Entwicklung des ganzen Menſchen, welche aber von der das Göttliche ergreifenden Geſinnung, von der Liebe, ausgehn muß. Der ganze Menſch eins im Leben und Wiſſen. Nur ſo kann der Menſch den rechten Standpunkt gewinnen, um Gott zu erkennen in ſeiner Offenbarung in der Natur und Geſchichte.

Alles weiſet auf das Höchſte hin; der Menſch muß nur das Auge mitbringen, dieſe Beziehungen zu erkennen, wie Pascal ſagt in einem Briefe (I, 8): „Das Leibliche iſt nur ein Bild des Geiſtigen. Gott hat das Unſichtbare in dem Sichtbaren dargeſtellt. Alle Dinge reden von Gott für Diejenigen, die ihn kennen, und offenbaren ihn Denjenigen, die ihn lieben.“

Pascal's Auffassung des eigenthümlich Christlichen im Verhältniß zu der allgemeinen Weltbetrachtung und dem Allgemeinen des religiösen Bewußtseins.*)

Wir haben in unserem ersten Vortrage über Pascal seine Ideen nur in so weit betrachtet, als sie in das Gebiet der Religionsphilosophie gehören, insofern sie das Allgemeine des religiösen Bewußtseins angehen: wir haben uns noch nicht auf den Gesichtspunkt Pascal's über das eigenthümlich Christliche eingelassen. Indem wir uns nun an das in unserm ersten Vortrag Entwickelte anschließen, wollen wir dieses zum eigenthümlich Christlichen fortführen. Es wird immer unser Streben sein, die für alle Zeiten geltenden Wahrheiten von der eigenthümlichen, wie wir schon im Allgemeinen nachgewiesen zu haben glauben, keineswegs nothwendig damit zusammenhangenden, durch den Katholicismus oder Jansenismus bedingten zufälligen Auffassungsweise zu unterscheiden.

Es ist, was wir in unserm ersten Vortrage auseinandergesetzt haben, das große Verdienst Pascals, den genetischen Proceß, wodurch, und die eigenthümliche Art, wie das Erkennen göttlicher Dinge, das religiöse Erkennen, sich von anderen Arten der Erkenntniß unterscheidet, tiefer aufgefaßt und schärfer bezeichnet zu haben. Das Bewußtsein hiervon dient zur Verwahrung gegen Skepticismus und Dogmatismus, gegen Scholasticismus und Rationalismus. Es ist für unsre Zeit besonders wichtig, dieses festzuhalten, wenn

*) Diese Abhandlung, obgleich sie die Reihe der in der Academie gelesenen unterbricht, hat wegen des engen Zusammenhanges mit der vorhergehenden hier ihren Ort erhalten müssen.

von der Einen Seite das eigenthümliche Gebiet der Religion einer Alles verschlingen wollenden einseitigen intellektualistischen Richtung geopfert, von der andern Seite der Unterschied zwischen einem ausgeprägten begrifflichen System der Glaubenslehre und dem Unmittelbaren des religiösen Glaubens und Lebens immer wieder mehr in den Hintergrund gestellt zu werden droht.

Pascal setzt zwei Faktoren als nothwendig zu dem religiösen Erkennen voraus: die Mittheilung Gottes an den Geist des Menschen, die Offenbarung, und die derselben entgegenkommende innere Empfänglichkeit, das Göttliche im Menschen, das aus seiner Hemmung heraustreten, der Offenbarung seines Urquells sich hingeben muß. Der Zug zu Gott hin kann eben nur zu Stande kommen, wo dieses Göttliche im Menschen sich demselben empfänglich öffnet. Dieses gilt von der allgemeinen Gotteserkenntniß, wie sie durch die Offenbarung Gottes in der Schöpfung vermittelt ist, und von seiner Offenbarung im Christenthum. Es ist überall dasselbe Gesetz, nach welchem die Offenbarung zu Stande kommt; und die Art, wie sie geschieht, ist eben dadurch bedingt, berechnet auf diesen Zweck, das Göttliche im Menschen anzuregen, damit dieses die Vermittelung bilde zur Vernehmung jener Offenbarung. Von dem Willen, welcher die Richtung des Menschen zu Gott oder zur Welt bedingt, sollte Alles abhangen. Es konnte, es sollte keine zwingende Offenbarung gegeben werden, keine sinnlich wahrnehmbare, auf gleiche Weise von Allen durch den Verstand oder die Vernunft zu ergreifende, keine demonstrirbare Wahrheit. Alles war und ist darauf abgesehn, die freie Empfänglichkeit des menschlichen Geistes in Anspruch zu nehmen, den Hebel der Willensrichtung, so daß daher, was Offenbarung ist für den Einen, der mit empfänglichem Sinne dem Zuge zu Gott hin folgt, dem Andern, dem dieser Sinn fehlt, bei dem nur die Richtung zur Welt vorherrscht, zum Anstoß gereichen mußte und sollte. Was den Einen zum Glauben anregt, wird bei dem Andern Stütze des Unglaubens: dies ist der nothwendige, sittlich-bedingte Entwickelungsproceß der religiösen Ueberzeugung; daher in den Offenbarungen Gottes, wie in der Natur und

der Geſchichte überhaupt, ſo in der ſpeciellen Offenbarung der Gnade und des Chriſtenthums, die Miſchung von Helle und Dunkel, von dem, was zum Glauben auffordert, und dem, was dem Zweifel zur Nahrung dient; überall der ſich offenbarende und der ſich verbergende Gott, der ſich offenbart den Empfänglichen, ſich verbirgt den Unempfänglichen; Alles auf dieſen ſittlichen Entwicklungsproceß des Glaubens, der, von dem Herzen des Geiſtes ausgehend, durch die Hingabe des Willens bedingt ſein ſoll, berechnet. Pascal nun freilich wird von ſeinem janſeniſtiſchen Standpunkte aus hier den Gegenſatz von Prädeſtinirten und Nichtprädeſtinirten in Anwendung bringen und auf Gott ſelbſt den Unterſchied zurückführen; aber dies iſt etwas, was mit der großen von ihm entwickelten Wahrheit gar nicht nothwendig zuſammenhangt. Es bleibt immer derſelbe Gegenſatz in der Grundrichtung der Menſchen, worauf alle Offenbarung berechnet iſt, wenngleich Pascal dieſen Gegenſatz auf einen göttlichen Rathſchluß als die Cauſalität zurückführt. Das große Geſetz, welches Pascal auf den Entwickelungsproceß der religiöſen Erkenntniß anwendet, iſt das in jenem Worte Chriſti ausgeſprochene: Wer da hat, dem wird gegeben werden.

Wir wollen nun einige der leuchtenden Worte Pascal's zum Beleg für das Geſagte anführen. In einem der von Faugère zuerſt herausgegebenen Briefe vom Jahr 1648, wo er wohl zuerſt jene große Idee ausſpricht, ſagt er: „Wir müſſen uns betrachten wie Verbrecher in einem Gefängniß, das ganz erfüllt iſt mit den Bildern ihres Befreiers und den um von ihrer Knechtſchaft frei zu werden für ſie nothwendigen Belehrungen. Aber wir müſſen geſtehen, daß man dieſe heiligen Züge nicht verſtehen kann ohne ein übernatürliches Licht. Denn wie alle Dinge von Gott reden zu Denen, die ihn kennen, und ihn enthüllen Denen, die ihn lieben, ſo verbergen ihn alle dieſe Dinge allen Denen, die ihn nicht kennen" (I, 9). So ſagt er in einem andern Briefe vom Jahre 1656 (I, 58): „Wenn Gott ſich ſtets den Menſchen enthüllte, würde der Glaube keinen Werth haben, und wenn er ſich nie enthüllte, könnte von Glauben wenig die Rede ſein." Dies wendet er an auf den Schleier

der Natur, unter dem ſich Gott verhüllt und offenbart. Daſſelbe wendet er an auf den Buchſtaben der heiligen Schrift als den Schleier, unter dem Gott ſich verhüllt und offenbart: „So ließen ſich die Juden zum Unglauben verleiten, indem ſie nur an den Buchſtaben ſich hielten. So bleiben die Ungläubigen nur bei den Wirkungen der Natur ſtehen, ohne die ſchöpferiſche Cauſalität in derſelben zu erkennen. So ſahen die Juden in Chriſtus nur den Menſchen, ohne die höhere Natur in ihm zu ſuchen. Alle Dinge verbergen ein Geheimniß, alle Dinge ſind Schleier, welche Gott verhüllen. Die Chriſten müſſen ihn in Allem erkennen.“ So ſagt er in ſeinen Penſées (II, 113): „Ich wundere mich über die Kühnheit, mit welcher man Denen, die von Gott gar nichts wiſſen wollen, ihn aus den Werken der Natur beweiſen will. Ich würde mich über ihr Unternehmen nicht wundern, wenn ſie an die Gläubigen ihre Reden richteten; denn es iſt gewiß, daß Alle, welche den lebendigen Glauben im Herzen haben, ſogleich erkennen, daß alles Daſeiende nichts anders iſt, als das Werk des Gottes, den ſie anbeten. Aber anders verhält es ſich mit Denen, bei welchen dieſes Licht verlöſcht iſt und in denen man es wieder zu erwecken ſucht, dieſen Leuten ohne Glauben und ohne Gnade, welche, indem ſie mit allem ihrem Licht Alles, was ſie in der Natur zu dieſer Erkenntniß führen kann, aufſuchen, nur Dunkelheit und Finſterniß finden: Solchen zu ſagen, daß ſie nur das Geringſte in ihrer Umgebung anzuſehn brauchen und ſie Gott darin enthüllt finden werden, und ihnen ſtatt alles Beweiſes für dieſen großen und wichtigen Gegenſtand nur den Lauf des Mondes oder der Planeten darzuſtellen, und zu behaupten, daß man mit einer ſolchen Rede den Beweis vollendet habe, das heißt ſie zu der Meinung veranlaſſen, daß die Beweiſe für unſre Religion ſehr ſchwach ſind. Und ich bin vermöge des Nachdenkens meiner Vernunft und aus eigner Erfahrung überzeugt, daß nichts mehr geeignet iſt, die Verachtung derſelben zu erzeugen. So redet nicht die heilige Schrift. Sie ſagt im Gegentheil, daß Gott ein verborgener Gott iſt und daß ſeit der Verderbniß unſrer Natur er die Menſchen in einer Blindheit gelaſſen

hat, von welcher ſie nur durch Jeſus Chriſtus befreit werden können, welcher ſpricht: Keiner kennt den Vater, als der Sohn und wem der Sohn ihn offenbaren will. Dies iſt es, was die heilige Schrift uns bezeichnet, wenn ſie an ſo vielen Stellen ſagt, daß Diejenigen, welche Gott ſuchen, ihn finden. So redet man nicht von Dem, was wie das helle Tageslicht Jedem in die Augen fällt. Man wird nicht ſagen, daß Diejenigen, welche am hellen Mittage das Tageslicht ſuchen, es finden werden, oder Diejenigen, welche das Waſſer in dem Meere ſuchen, es finden werden. Es muß alſo keine Evidenz von dieſer Art ſein, mit der ſich Gott in der Natur darſtellt." Und in einer andern Stelle (II, 155): „Es iſt nicht wahr, daß Alles Gott enthüllt, und nicht wahr, daß Alles Gott verbirgt; ſondern es iſt Beides zugleich wahr, daß ſich Gott Denen verbirgt, die ihn verſuchen, und daß er ſich enthüllt Denjenigen, die ihn ſuchen, weil die Menſchen beides zugleich ſind: Gottes unwürdig und für Gott empfänglich, unwürdig durch ihre Verderbniß, empfänglich durch ihre urſprüngliche Natur." So ſagt er von der Offenbarung Gottes in Chriſto (II, 151): „Er wollte ſich vollkommen kenntlich machen und enthüllen Denen, die ihn ſuchen von ganzem Herzen, und er hat ſich verborgen Denen, die ihn meiden von ganzem Herzen; er hat ſeine Offenbarung ſo temperirt, daß er ſichtbare Merkmale gegeben Denen, die ihn ſuchen, und ſolche, die in Dunkelheit laſſen die ihn nicht Suchenden. Es iſt Licht genug für Diejenigen, die zu ſehen verlangen, und Dunkelheit genug für Diejenigen, welche in der entgegengeſetzten Gemüthsverfaſſung ſich befinden." „Wenn Jeſus Chriſtus, — ſagt er (II, 282), — nur gekommen wäre, um zu heiligen, ſo würde die Schrift und würden alle Dinge ſich darauf beziehen, und es würde leicht ſein, die Ungläubigen zu überführen. Wenn er nur gekommen wäre, um zu verblenden, hätte ſein ganzes Handeln ein verworrenes ſein müſſen, und wir würden kein Mittel haben, um die Ungläubigen zu überführen. Da er aber gekommen iſt zur Heiligung und zum Anſtoß, wie Jeſaias (8, 14) ſagt, ſo können wir die Ungläubigen nicht überführen und ſie können uns nicht irre machen;

aber eben dadurch überführen wir dieselben, daß wir mit ihnen darin einstimmen, es sei keine Kraft des Beweises in dem Ganzen seiner Erscheinung." Bei diesen Worten Pascal's müssen wir nur auf die schon bemerkte Weise die jansenistische Uebertreibung von der zu Grunde liegenden Wahrheit sondern und den Inhalt des Gedankens aus dem Paradoxen des Ausdrucks herausentwickeln. Pascal will ja keineswegs sagen, daß die Betrachtung des Lebens Christi nicht dazu führen müsse, den Glauben anzuregen. Aber er behauptet nur, daß keine für jede Vernunft zwingende, objektive Demonstration sich daraus ableiten lasse, daß so die Ungläubigen von ihrem Standpunkt aus Recht hätten, wenn sie keinen für sie zwingenden Beweis darin finden wollten. Auch hier, wie überall, das Handeln des sich selbst offenbarenden und sich selbst verhüllenden Gottes, wie dies nach dem, was Pascal selbst sagt, bedingt ist durch das verschiedene Verhalten der Menschen. Aber freilich wird er in der rechten Anwendung dieser Wahrheit gehindert durch das jansenistische Element; denn darnach muß ja zwischen den Gläubigen und Ungläubigen eine alle Vermittlung ausschließende, absolute, von Gott selbst gesetzte Kluft stattfinden.

Pascal selbst weist auf den Zweck der göttlichen Menschenerziehung in jener Mischung von Licht und Dunkelheit in der Art, wie Gott den Menschen sich offenbart, hin (II, 158): „Gott wollte vielmehr den Willen, als den Geist empfänglich machen. Die vollkommne Klarheit würde dem Geist dienen und dem Willen schädlich sein." Durch die That des durch alle Zweifel sich hindurchkämpfenden Willens, vermöge dessen der Geist, von der Welt sich scheidend, Gott sich hingiebt, durch die Handlung der Selbst- und Weltverleugnung, will er sagen, soll der Mensch Gott in seiner Offenbarung entgegenkommen. Ein Akt der Selbstdemüthigung sollte zum Glauben führen, Glaube ohne vollkommene Erkenntniß „die stolze Vernunft demüthigen," sagt Pascal.

Pascal läßt uns in der Art, wie Gott sich der Menschheit offenbart und sie zum Glauben angeregt hat, das Vorbild erkennen, nach welchem wir selbst auf Andre einwirken sollen, um

religiöſe Ueberzeugung in ihnen hervorzubringen. Er bezeichnet die Gränze jeder ſolchen Einwirkung. Wichtig ſind dieſe Wahrheiten, wie zum rechten Verſtändniß aller Offenbarung Gottes, ſo für alle religiöſe Belehrung und Erziehung, wichtig für das apologetiſche Intereſſe, die rechte apologetiſche Methode. Die Schwierigkeiten in der heiligen Schrift, die Miſchung von Göttlichem und Menſchlichem wird Den, der dieſe Wahrheiten recht erwägt, nicht mehr irre machen können, ſondern ihm als etwas für den von Gott beabſichtigten und angelegten Entwickelungsproceß der religiöſen Ueberzeugung Nothwendiges erſcheinen. Mit Recht kann ſich Pascal darauf berufen, daß, was dem Ungläubigen eine Stütze ſeines Unglaubens iſt, dem Gläubigen neues Licht für den Glauben bringt. Die Apologetik, die Glaubenslehre, die Schrifterklärung und bibliſche Geſchichtskunde wird daraus lernen die Schwierigkeiten nicht verdecken, ſondern ſie unbefangen anerkennen und als nothwendig zur Uebung des Glaubens, wie alles Andre, betrachten lehren. Zuverſicht und Geiſtesfreiheit des Glaubens wird davon ausgehen.

Es ergeben ſich daraus für Pascal manche wichtige Folgerungen in Beziehung auf das Subjektive des Entwicklungsproceſſes der religiöſen Ueberzeugung. Aus dem, was er über die Entſtehung derſelben geſagt hat, folgt auch, daß dieſe in ihrer fortgehenden Entwicklung, wie Erhaltung, von anderen Arten der Ueberzeugung und der Erkenntniß ſich unterſcheidet. Wenn andre Erkenntniſſe von blos intellektueller Art, einmal gegeben, unveräußerliches Eigenthum für den Geiſt geworden ſind, ſo bedarf es hingegen zur Bewahrung deſſen, was Gegenſtand der religiöſen Ueberzeugung einmal geworden iſt, des immerwährenden Zuſammenwirkens derſelben beiden Faktoren, von denen der Urſprung dieſer Ueberzeugung ausgegangen iſt, derſelben Offenbarung Gottes an den Geiſt des Menſchen und derſelben Hingabe an Gott von Seiten des Menſchen. Es bedarf derſelben Geiſteserhebung, deſſelben göttlichen Lebens, womit zuerſt dieſe Wahrheiten in die Seele eingeführt worden, zu ihrer Fortpflanzung in dem innern Leben. Pascal ſagt in einem der von Faugère herausgegebenen Briefe (I, 13): „Wenn

Du ſagſt, es ſei nicht nothwendig, dieſe Sachen uns zu wiederholen, weil wir ſie ſchon gut wiſſen, ſo fürchten wir, daß Du die Dinge, von denen Du redeſt und von denen in der Welt die Rede iſt, nicht genug unterſcheideſt. Denn ohne Zweifel iſt es genug, dieſe letzten einmal gelernt und ſie gut behalten zu haben, um daß man nicht mehr darin unterrichtet zu werden braucht; hingegen iſt es nicht genug, die Dinge des andern Gebietes einmal begriffen und ſie auf die rechte Weiſe, d. h. durch die innere Bewegung vom Geiſte Gottes, erkannt zu haben, um die Erkenntniß derſelben auf gleiche Weiſe zu erhalten, wenn man auch die Erinnerung davon bewahrt. Wohl mag man ſich deſſen erinnern können und einen Brief des Paulus ebenſo leicht im Gedächtniß behalten, als ein Buch des Virgil; aber die Erkenntniſſe, welche wir auf dieſe Weiſe erlangen, gleichwie auch ihre Bewahrung, ſind nur eine Wirkung des Gedächtniſſes. Doch um darin zu verſtehen die verborgene Sprache, welche fremd iſt Denen, die ſelbſt dem Himmel fremd ſind, bedarf es derſelben Gnade, welche allein das erſte Verſtändniß mittheilen konnte, um daſſelbe zu bewahren und immer gegenwärtig zu erhalten, indem ſie es in dem Herzen der Gläubigen unaufhörlich wiederholt, es ſtets lebendig zu machen." „Es bedarf, — ſagt er nachher, — immer neuer Anſtrengungen, um dieſes neue Leben des Geiſtes zu erlangen; denn man kann die alte Gnade nicht bewahren ohne die Erlangung neuer Gnade; ſonſt wird man verlieren, was man behalten zu können meinte, wie Diejenigen, welche das Licht einſchließen wollen, in der That nur die Finſterniß einſchließen. Daher müſſen wir darüber wachen, unaufhörlich zu reinigen unſer Inneres, welches, die alten Flecken bewahrend, mit immer neuen Flecken ſich verunreinigt. Denn ohne dieſe fortwährende Erneuerung iſt man nicht fähig, dieſen neuen Wein zu empfangen, der immer neue Schläuche verlangt." Wie die neuen Wahrheiten, ſagt Pascal, deſſelben neuen Lebens immer bedürfen, um im Geiſte bewahrt zu werden, ſo führen ſie auch vermöge dieſes neuen Lebens ihre neue Sprache mit ſich, welche auch nur vermöge dieſes höheren Lebens verſtanden werden kann. Er nennt dieſes in einem jener

Briefe (I, 40) „die neue Sprache, welche das neue Herz gewöhnlich hervorbringt. Chriſtus hat in dem Evangelium (Mark. 16) dieſes Merkmal gegeben, Diejenigen zu erkennen, welche den Glauben haben, daß ſie reden werden eine neue Zunge; und in der That, die Erneuerung der Gedanken und der Bedürfniſſe erzeugt eine neue Sprache." Wir ſehen, wie hier Pascal von innen heraus zu dem rechten Verſtändniß des Begriffs von der Sprachengabe hingetrieben wurde.

Es erhellt, wie wichtig das von Pascal hier Ausgeſprochene iſt, um die Schwankungen in der Entwicklung religiöſer Ueberzeugung, zumal in ſolchen Zeiten, wo in der herrſchenden Geiſtesatmoſphäre der Zweifel mehr Anregung und Gemeinſchaft findet, recht zu verſtehen, und um Den, welcher durch Kampf zu einer religiöſen Ueberzeugung hindurchgedrungen iſt, zur Wachſamkeit über ſich ſelbſt zu mahnen, vor der Anſteckung einer um ſich greifenden Richtung der Verneinung ihn zu ſchützen. Es erhellt ferner, wie ſehr Dieſes zur Beſeitigung mancher Zweifel gegen die evangeliſche Geſchichte, die in der neueſten Zeit vorgebracht worden, z. B. in Beziehung auf die Widerſprüche bei Johannes dem Täufer, dienen muß. Und es kann Dieſes wohl benutzt werden, um das rechte Verhältniß der Begriffe von Offenbarung und Inſpiration zu einander zu beſtimmen.

Ferner hat Pascal von jenem Standpunkt aus erkannt, wie wichtig es iſt für die Bewahrung der religiöſen Ueberzeugung, die Einigung des Göttlichen und Natürlichen zur Sache der Gewohnheit zu machen, daß die dem Menſchen in einem höhern Lichte einmal aufgegangene religiöſe Ueberzeugung, die er mit einer erleuchteten Vernunft ſich angeeignet hat, in den natürlichen Inſtinkt übergehe, ein Element der Gewohnheit in dem Menſchen werde. So ſoll die Reaction des natürlichen Menſchen gegen das Göttliche beſeitigt werden, indem jener ſelbſt in Anſpruch genommen wird, das höhere Leben, aus dem allein jene Wahrheiten verſtanden werden können, durch die Gewohnheit zu einer andern Natur ſich geſtaltet. So ſagt Pascal, wo er von dem Verhältniß jener drei Faktoren zu einander redet (II, 174): „Wir müſſen uns ſelbſt wohl verſtehen. Wir ſind ebenſo

wohl ſinnliche, als geiſtige Weſen[1]), und daher geſchieht es, daß nicht die bloße Demonſtration das Werkzeug iſt, durch welches die Ueberzeugung hervorgebracht wird. Die Beweiſe überzeugen nur den Geiſt. Die Gewohnheit macht unſre ſtärkſten und allgemein geltendſten Beweiſe; ſie giebt der Natur im Menſchen die Richtung, welche den Geiſt fortzieht, ohne daß er daran denkt. Wer hat bewieſen, daß es morgen Tag ſein wird, und daß wir ſterben werden, und was wird allgemeiner geglaubt? Es iſt alſo die Gewohnheit, die uns davon überzeugt; zu ihr muß man ſeine Zuflucht nehmen, wenn einmal der Geiſt erkannt hat, wo die Wahrheit iſt, um uns mit dieſem Glauben, der uns immer wieder zu entfliehen droht, ganz zu ſättigen und deſſen Färbung unſerm ganzen Leben mitzutheilen. Denn es wäre zu viel Mühe, die Beweiſe immer gegenwärtig zu haben. Wir müſſen einen leichtern Glauben erlangen, welcher der der Gewohnheit iſt, die ohne Zwang, ohne Kunſt, ohne Beweis uns die Dinge glauben läßt und allen unſeren Kräften die Richtung zu dieſem Glauben mittheilt, ſo daß es der Seele zur andern Natur wird. Wenn man nur glaubt durch die Macht der Ueberzeugung und der ſinnliche Menſch noch immer geneigt iſt, das Gegentheil zu glauben, iſt es noch nicht genug; es müſſen alſo dieſe beiden Elemente zuſammenkommen: der Geiſt, überzeugt durch die Gründe, die einmal im Leben erkannt zu haben hinreicht, und der natürliche Menſch durch die Gewöhnung, indem ihm nicht erlaubt wird, ſich zum Gegentheil hinzuneigen." „Die Vernunft, — ſagt er ferner (II, 176), — iſt langſam thätig, richtet ihre Blicke nach ſo vielen Seiten hin, auf ſo viele Principien, was alles dem Geiſte immer gegenwärtig ſein ſollte, daß ſie immer einzuſchlafen und ſich zu verirren droht, weil nicht alle jene Principien dem Geiſte immer

[1]) Pascal gebraucht hier, wie oft, wo er ſich ſo ausdrückt, den Namen Automat, mit Beziehung auf die von ihm angenommene Karteſiſche Anſicht von den Thieren. Indeß von den bei ihm vorkommenden Elementen der Karteſiſchen Philoſophie gilt daſſelbe, wie von den janſeniſtiſchen und katholiſchen: daß jene von ihm ausgeſprochene Wahrheit in gar keiner nothwendigen Verbindung damit ſteht.

gegenwärtig ſind. Das Gefühl iſt nicht auf ſolche Weiſe wirkſam: es wirkt in einem Augenblick und iſt immer bereit, zu wirken. Wir müſſen alſo unſern Glauben zur Sache des Gefühls machen, ſonſt wird er immer ein ſchwankender ſein." So ſagt er (II, 177): „Es ſind drei Mittel zum Glauben: Vernunft, Gewöhnung und göttliche Eingebung. Man muß ſeinen Geiſt den Beweiſen öffnen, ſich darin befeſtigen durch die Gewöhnung, aber ſich durch die Selbſtdemüthigung für die göttliche Eingebung empfänglich machen." Dahin gehört jene Stelle, die zu manchen Vorwürfen gegen Pascal Veranlaſſung geben kann, deren paradoxer, anſtößig ſcheinender Ausdruck wohl Urſache davon war, daß ſie in den älteren Ausgaben nicht aufgenommen worden, die zuerſt von Faugère vollſtändig bekannt gemachte Stelle (II, 168): „Ihr wollt zum Glauben gelangen und ihr kennt nicht den Weg dazu; ihr wollt euch vom Unglauben heilen und ihr verlangt die Mittel dazu: lernt von Denen, die, wie ihr, gebunden waren und die jetzt Alles daran ſetzen. Es ſind Solche, welche den Weg kennen, dem ihr folgen möchtet, Solche, die geheilt worden von einem Uebel, von dem ihr geheilt werden wollt. Folgt der Art, wie ſie angefangen haben, ſo daß ihr thut, als wenn ihr glaubtet, Weihwaſſer nehmt, Meſſen ſagen laßt. Dieſes wird von Natur euch zum Glauben führen und euch dumm machen"[1]). Das ſind freilich Worte, die, aus dem Gedankenzuſammenhang herausgeriſſen, zur Beförderung des gefährlichſten Irrthums dienen könnten, als wenn es nur darauf ankomme, die Vernunft zu betäuben, um zu glauben. Aber es iſt doch wohl zu bemerken: Pascal redet hier von dem Gegenſatz gegen eine einſeitig intellektualiſtiſche Richtung, welche im Verhältniß zur vorherrſchenden Sinnlichkeit nur eine andre Form der Verweltlichung des Geiſtes iſt, welche mit der kindlichen Hingebung an das Göttliche, ohne die kein Glaube möglich iſt, nicht minder in Widerſpruch ſteht; er redet im Gegenſatz gegen das Ueberkluge, das immer raiſonniren Wollen, welches den Menſchen nie dazu kommen läßt, ſich unmittelbaren Eindrücken

[1]) Naturellement même cela vous fera croire et vous abêtira.

hinzugeben. Im Gegenſatz zu jenem immer über der Sache, nicht in der Sache ſtehen Wollen nimmt Pascal ein ſolches abêtir für das Gedeihen der religiöſen Ueberzeugung in Anſpruch. Das überkluge Reflektiren ſoll einmal der Unmittelbarkeit des Lebens Raum machen. Es iſt, wie wenn Paulus von einer Vernunft, welche ihr Weisheitsdünkel nicht zum Glauben kommen läßt, verlangt, daß der Weiſe ſich zum Thoren werde, um durch den Glauben zur wahren Weisheit zu gelangen. Man muß in die Religion ſich hinein leben, das iſt es, was Pascal meint. Wenn Ariſtoteles gegen Sokrates und Platon, welche die Tugend eine ἐπιστήμη nennen, behauptet, das dies zwar eine Seite, aber noch nicht Alles ſei, ſondern es darauf ankomme, durch die fortgeſetzten Willensrichtungen eine ἕξις hervorzubringen und das ἄλογον in der Seele durch die ἕξις mit der φρόνησις in Einklang zu ſetzen, ſo iſt es eben dieſe Wahrheit, welche Pascal auf das religiöſe Leben anwendet.

Pascal iſt fern davon, der Macht der Gewohnheit, dem Werden zur ἕξις, zu viel zuzuſchreiben. Er iſt ſich deſſen wohl bewußt, daß auf demſelben Wege auch das Falſche und Schlechte eine Gewalt über den Menſchen gewinnen könne. Er ſelbſt ſagt (II, 175): „Die Gewohnheit iſt es, die ſo viele Chriſten macht. Es iſt das, was Türken, Heiden macht, Handwerker, Soldaten bildet u. ſ. w.“ Er verlangt nur eben, daß auf demſelben Wege, was der Menſch zuerſt durch göttliche Bewegung des Gemüths und Erleuchtung der Vernunft in ſich aufgenommen hat, Sache des ganzen Lebens in ihm werde. Von dem durch dieſe drei Momente hindurchgegangenen Chriſtenthum unterſcheidet er das bloße Gewohnheitschriſtenthum, welches keine andre Macht für ſich habe, als diejenige, von welcher auch die falſche Religion abhange, und welches daher, gleichwie die falſchen Religionen, durch die Reaktion des erwachenden Gedankens, des Zweifels leicht erſchüttert werden könne. So finden wir dieſe merkwürdige Aeußerung (I, 228): „Die gewöhnliche Welt hat über ſich die Gewalt, an das nicht zu denken, woran ſie nicht denken will. Denke nur nicht an die Stellen, die vom Meſſias handeln, ſagte der Jude zu ſeinem Sohn. So machen

es auch unſere Leute oft. So erhalten ſich die falſchen Religionen, und ſo erhält ſich die wahre ſelbſt in Hinſicht vieler Menſchen. Aber es giebt Solche, welche es nicht vermögen, ſich ſo am Denken zu hindern, und welche deſto mehr denken, je mehr man es ihnen verbietet. Solche machen ſich von den falſchen Religionen los und von der wahren ſelbſt, wenn ſie nicht triftige Gründe für dieſelben finden." Pascal bezeichnet uns hier alſo zuletzt einen Standpunkt, wo die erwachende Freiheit des Gedankens oder die Regung des Zweifels den Uebergangspunkt von einem bloßen Gewohnheitschriſtenthume zum Unglauben, oder durch die Einigung der Vernunft mit der göttlichen Wahrheit den Uebergangspunkt von dem unbewußten Gewohnheitschriſtenthum zu dem bewußten lebendigen Chriſtenthum bildet.

Wir haben geſehen: Pascal lehrt, daß Gott dem Menſchen in ſeinem Innern ſich geoffenbart haben müſſe, damit er ſeine Offenbarung in Allem um ſich her wiederfinde. Alles iſt darauf angelegt, den Menſchen, wie zum Verlangen nach Gott anzuregen, ſo das Bewußtſein ſeiner Entfremdung von ihm in ihm hervorzurufen, damit er nach Wiederherſtellung der Gemeinſchaft mit Gott ſtrebe, die er allein durch Chriſtus erlangen kann. So iſt, was den Menſchen Gott in der Schöpfung nicht finden läßt, ein Zeugniß von der Wahrheit, die das Chriſtenthum vorausſetzt, eine Hinweiſung zu Chriſtus ſelbſt, in welchem der Menſch die praktiſche und theoretiſche Löſung aller Räthſel ſeines eignen Weſens und der ganzen Schöpfung allein finden kann. Das in dem Menſchen angeregte Verlangen nach dem höchſten Gut iſt es, was ihn zu Chriſtus hinführt. „Es iſt gut, — ſagt Pascal (II, 96), — daß man ermüdet ſei durch das unbefriedigte Suchen nach dem wahren Gut, um dem Befreier ſeinen Arm zu reichen." Wer allein bei der Betrachtung der Natur ſtehen bleibt, wird entweder zur conſequenten Verleugnung alles Uebernatürlichen, zur Verleugnung eines überweltlichen Gottes hingeführt, oder er gelangt nur „zur Anerkennung eines großen, mächtigen und ewigen höchſten Weſens," wie Pascal (II, 355) den Deismus definirt, zur Anerkennung eines höchſten Weſens,

welches dem Menſchen ein ganz äußerliches bleibt, durch eine unendliche Kluft von ihm getrennt, durch keine Lebensgemeinſchaft mit ihm verbunden, ohne alle lebendige, perſönliche Beziehung zu ihm, was für das religiöſe Bedürfniß ebenſowenig genügen kann; denn dieſes verlangt eine lebendige, perſönliche Beziehung zu Gott, ſucht die Gemeinſchaft mit ihm, und ohne dieſe Lebensgemeinſchaft wird auch jener ſchwache Faden, durch den der Menſch im Deismus mit dem Ueberweltlichen und Uebernatürlichen noch zuſammenhangt, bald zerriſſen werden. Das, was ſich in dem Menſchen ſträubt, in der Natur die Offenbarung eines über dieſelbe erhabenen Gottes anzuerkennen, wird durch jenes blos äußerliche Verhältniß zu demſelben nicht kräftig genug zurückgedrängt werden können. Pascal ſagt (II, 117): „Alle, welche Gott ſuchen außer Chriſtus und bei der Natur ſtehen bleiben, finden entweder kein Licht, das ſie befriedigt, oder ſie gelangen dazu, ſich ein Mittel der Erkenntniß und Verehrung Gottes ohne Mittler zu bilden, und daher gerathen ſie entweder in den Atheismus oder Deismus, zwei Dinge, welche das Chriſtenthum faſt auf gleiche Weiſe verabſcheut.“ *Die Betrachtung ſeiner ſelbſt und der Welt, meint Pascal, ſoll den Menſchen zu Chriſtus, als ſeinem Erlöſer, führen, und durch Chriſtus wird er dann Gott überall finden und verſtehen lernen.* „Wenn die Welt, — ſagt er (II, 117), — dazu da wäre, den Menſchen über Gott zu belehren, ſo würde ſeine Gottheit von allen Seiten auf eine unverleugbare Weiſe hervorleuchten; aber da die Welt nur da iſt durch Chriſtus und für ihn, und um die Menſchen zum Bewußtſein ihrer Verderbniß und ihrer Erlöſungsbedürftigkeit zu führen, ſo leuchtet Alles von den Beweiſen dieſer beiden Wahrheiten. Was hier erſcheint, bezeichnet weder eine gänzliche Ausſchließung, noch eine offenbare Gegenwart Gottes, ſondern die Gegenwart eines ſich verbergenden Gottes: Alles trägt dieſes Gepräge.“ So bezeichnet Pascal (II, 116) den Gegenſatz zwiſchen dem chriſtlichen Theismus und jenem Deismus: „Der Gott der Chriſten iſt nicht ein Gott, der blos Urheber der mathematiſchen Wahrheiten und der Ordnung der Elemente

wäre; das wäre der heidniſche Standpunkt. Es iſt nicht blos ein Gott, der ſeine Vorſehung über das Leben und die Güter der Menſchen ausübt, um Denen, die ihn anbeten, eine glückliche Reihe von Jahren zu geben; das wäre der jüdiſche Standpunkt. Aber der Gott Abrahams, Iſaaks und Jakobs, der Gott der Chriſten, iſt ein Gott der Liebe und des Troſtes. Es iſt ein Gott, welcher die Seele und das Herz, wovon er Beſitz genommen, erfüllt; es iſt ein Gott, der ſie ihr eignes Elend und ſeine unendliche Barmherzigkeit fühlen läßt, der ſich mit dem innerſten Grunde ihrer Seele verbindet, der ſie erfüllt mit Demuth, Freude, Vertrauen und Liebe, der ſie unfähig macht, ein andres Ziel zu wollen, als ihn ſelbſt." „Der Gott der Chriſten, — ſagt er (II, 354), — iſt ein Gott, welcher die Seele fühlen läßt, daß er ihr einziges Gut, daß in ihm ihre ganze Ruhe iſt, daß ſie ihre Seligkeit nur darin finden kann, ihn zu lieben, und der ſie zugleich verabſcheuen läßt alle Hinderniſſe, die ſie davon zurückhalten, daß ſie nicht Gott mit allen ihren Kräften lieben könne. Die Selbſtſucht und alle Luſt, die ſie davon zurückhält, ſind ihr unerträglich. Dieſer Gott läßt ſie inne werden, daß es dieſe Macht der Eigenliebe iſt, wodurch ſie zu Grunde gerichtet wird, und daß er ſie allein zu heilen vermag." Er ſagt dagegen von einem Standpunkt, der ſich nur zur Erkenntniß eines Abſoluten erhoben hätte (II, 115): „Wenn ein Menſch überzeugt wäre, daß die Zahlenverhältniſſe geiſtige und ewige Wahrheiten ſind und von einer höchſten Wahrheit abhangen, worin ſie begründet wären und welche man Gott nennt, ſo, meine ich, würde ein Solcher für ſein Heil wenig gewonnen haben."

So hangt nach Pascal die wahre Gotteserkenntniß und die wahre Selbſterkenntniß genau zuſammen, daß der Menſch ſich ſeiner urſprünglichen Verwandtſchaft mit Gott und ſeiner Entfremdung von ihm bewußt werde, die Urſachen kennen lerne, welche die wahre Erkenntniß Gottes und die Gemeinſchaft mit ihm hindern. Das Vermittelnde aber von Beidem iſt die Erkenntniß Chriſti als Deſſen, durch den der Menſch allein, aus ſeiner Entfremdung von Gott befreit, wieder dazu gelangen kann,

in ihm ſein höchſtes Gut zu finden. Ohne Chriſtus daher die entgegengeſetzten Abweichungen, die Selbſtüberhebung oder die Verzweiflung. „Das Chriſtenthum, — ſagt Pascal (II, 356) — läßt die Menſchen beide Wahrheiten erkennen, daß ein Gott da iſt, für den die Menſchen empfänglich ſind, und daß in ihrer Natur eine Verderbniß iſt, die ſie deſſen unwürdig macht. Es iſt für die Menſchen gleich wichtig, beide Punkte zu erkennen. Es iſt gleich gefährlich für den Menſchen, Gott zu kennen, ohne ſein Elend zu kennen, und ſein Elend zu kennen, ohne den Erlöſer zu kennen, der es zu heilen vermag. Eine von dieſen beiden Erkenntniſſen von der andern getrennt, hat entweder den Stolz der Weltweiſen hervorgebracht, die Gott kannten ohne ihr Elend, oder die Verzweiflung der Gottesleugner, die ihr Elend kennen ohne einen Erlöſer von demſelben. Wie es alſo auf gleiche Weiſe Bedürfniß des Menſchen iſt, dieſe beiden Wahrheiten zu erkennen, ſo entſpricht es auf gleiche Weiſe der Barmherzigkeit Gottes, daß er ſie uns hat erkennen laſſen. Dies hat das Chriſtenthum gethan, darin beſteht es. Mögen wir von dieſem Geſichtspunkte aus die Ordnung der Welt unterſuchen und mögen wir zuſehen, ob nicht alle Dinge darauf hinzielen, die beiden Hauptſtücke dieſer Religion zu erweiſen." So ſagt er (II, 315): „Die Erkenntniß Gottes ohne die unſres Elendes macht hochmüthig; die Erkenntniß unſres Elendes ohne die Erkenntniß Gottes führt zur Verzweiflung; die Erkenntniß Chriſti iſt das Vermittelnde: denn in ihm finden wir Gott und unſer Elend." So ſagt er (II, 314): „In Chriſto haben wir einen Gott, dem wir uns nahen ohne Stolz und unter dem wir uns demüthigen ohne Verzweiflung." Das Verhältniß zu jenen Gegenſätzen in der menſchlichen Natur, die in dem Chriſtenthum allein ihre Ausgleichung finden, iſt das innere Zeugniß von der Wahrheit des Chriſtenthums. Daher außer demſelben der eine oder der andre jener Abwege. So ſagt Pascal (II, 136): „Die Menſchen, in der Unfähigkeit, die ganze Wahrheit zu erkennen, erkannten die Würde unſrer Natur, aber es fehlte ihnen das Bewußtſein ihrer Verderbniß, oder ſie erkannten ihre Schwäche, aber es fehlte ihnen das Bewußtſein ihres Adels;

und nach einer dieſer beiden Richtungen, je nachdem ihnen die Natur entweder als eine unverdorbene oder als eine unheilbare erſchien, richteten ſie ſich entweder in dem Stolz oder in der Verzweiflung zu Grunde. Daher der Gegenſatz des Stoicismus und Epikuräismus, des Dogmatismus und Skepticismus." „Das Chriſtenthum allein, — ſagt Pascal (II, 136), — hat beide Uebel heilen können, nicht indem es das eine durch das andre nach der Klugheit dieſer Welt austrieb, ſondern indem es das eine und das andre austrieb durch die Einfalt des Evangeliums. Denn dieſe führt die Gerechten, welche ſie bis zur Theilnahme an dem göttlichen Weſen erhebt, zu dem Bewußtſein, daß ſie noch auf dieſer Höhe die Quelle aller Verderbniß in ſich tragen, welche ſie während des ganzen Lebens dem Irrthum, dem Elend, dem Tode und der Sünde unterworfen ſein läßt, und ſie ruft den Gottloſen zu, daß ſie für die Gnade ihres Heilandes fähig ſind. Indem ſie ſo Urſache giebt, zu zittern, Denjenigen, welche ſie rechtfertigt, und tröſtet Diejenigen, welche ſie verdammt, miſcht ſie auf die rechte Weiſe Furcht und Hoffnung vermöge der zwiefachen Fähigkeit, die Allen gemein iſt in Beziehung auf Gnade und Sünde, ſo daß ſie unendlich mehr erniedrigt, als die Vernunft es zu thun vermag, aber ohne Verzweiflung, und unendlich mehr erhebt, als es der Stolz der Natur vermag, aber ohne Selbſtüberhebung." Pascal macht (II, 366) darauf aufmerkſam, wie der Begriff der Demuth als Tugend dem Standpunkt der alten Welt im Ganzen fremd war, die Demuth, als Selbſterniedrigung, Selbſtwegwerfung aufgefaßt, mit den übrigen Tugenden unvereinbar erſchien. „Nur das Chriſtenthum, — ſagt er, — konnte die bisher mit einander ſo unvereinbar erſcheinenden Dinge mit einander verbinden; nur das Chriſtenthum hat die Menſchen gelehrt, wie, fern davon, daß die Demuth mit den übrigen Tugenden unvereinbar wäre, vielmehr ohne dieſelbe alle anderen Tugenden nur Laſter und Fehler wären." „Mit wie wenig Stolz, — ſagt Pascal (II, 377), — glaubt ſich ein Chriſt mit Gott verbunden, und wie ſetzt er ſich den Würmern der Erde gleich ohne Selbſtwegwerfung."

Demnach erſcheint ihm Chriſtus, wie als Mittelpunkt der ganzen Schöpfung und der Religion, ſo des Glaubens und Lebens im Chriſtenthum. Ohne ihn verlieren auch alle übrigen Lehren des Chriſtenthums ihre wahre Bedeutung. „Chriſtus, — ſagt er (II, 115), — iſt Ziel und Mittelpunkt von Allem. Wer ihn kennt, kennt den Grund von Allem. Die Irrenden irren deshalb, weil ſie eins von beiden nicht kennen. Man kann wohl Gott kennen, ohne ſein Elend zu kennnen, und ſein Elend kennen, ohne Gott zu kennen; aber man kann Chriſtus nicht kennen, ohne zugleich Gott und ſein Elend zu kennen. Deshalb werde ich nicht durch Vernunftgründe das Daſein Gottes, oder die Dreieinigkeit, oder die Unſterblichkeit der Seele, oder irgend etwas dieſer Art zu beweiſen ſuchen; nicht allein, weil ich mich nicht ſtark genug fühle, um in der Natur Gründe zu finden, durch die verhärtete Gottesleugner überführt werden könnten, ſondern auch weil dieſe Erkenntniß ohne Chriſtus eine unnütze und unfruchtbare iſt."

Ueber Matthias von Janow als Vorläufer der deutschen Reformation und Repräsentanten des durch dieselbe in die Weltgeschichte eingetretenen neuen Princips.

(Gelesen in der Akademie der Wissenschaften am 13. August 1847.)

Das Beseelende in aller geschichtlichen Entwicklung sind die darin sich offenbarenden Ideen, durch welche alle geistigen Kräfte in Bewegung gesetzt werden. Nur wenn man die beseelende Idee ergründet hat, ist man sicher, die Geschichte in ihrem Wesen und ihrem Verlauf recht verstanden zu haben. Dies gilt von jeder großen geschichtlichen Erscheinung und Bewegung. Es ist hier die höchste Aufgabe der Geschichtsbetrachtung, die Idee, aus der sie hervorgegangen, als das erzeugende und beseelende Princip derselben zu erforschen. Es sind hier aber mannichfache Mißverständnisse möglich, welche auch mannichfache Verkennungen der in Rede stehenden Erscheinungen oder Bewegungen zur Folge haben müssen. Wenn das neue Princip im Gegensatz zu einer früheren Entwicklungsstufe hervortritt und sich aus diesem Gegensatze heraus entfaltet, kann man sich verleiten lassen, dieses negative Moment des Gegensatzes für das Wesen selbst zu halten. Und doch setzt die Verneinung immer zuerst voraus das bestimmte Princip der Bejahung, worin sie begründet ist. Man muß zuerst das neue Princip, welches in die Geschichte eintritt, in seiner eigenthümlichen positiven Bedeutung recht verstanden haben, ehe

man den daraus hervorgegangenen Gegenſatz zu einer früheren Entwicklungsſtufe recht zu verſtehn vermag. Immer wird auch das poſitive Element das urſprüngliche ſein, welches, der darin begründeten Verneinung ſich noch nicht bewußt, im Schooße einer früheren Entwicklungsſtufe geboren wird, im Gegenſatz gegen welche es nachher in die Erſcheinung tritt und ſich weiter ausbildet. Ein anderer Irrthum iſt, wenn, wo ein Princip mehrere poſitive Elemente in ſich faßt, der. Geſchichtsſchreiber nach ſeiner beſonderen ſubjectiven Neigung eins willkürlich herauswählt und dieſes für das ganze Princip, für die volle Idee der Erſcheinung ausgiebt, während dieſes Einzelne ſelbſt doch nur in dem Zuſammenhange mit den übrigen zuſammengehörigen Elementen, und insbeſondre mit dem, was den Mittelpunkt von Allem bildet, recht erkannt werden kann. Ein dritter Irrthum iſt es, wenn man nur auf die Wirkungen hinblickt, welche von dem neuen Princip ausgegangen ſind, oder ausgegangen zu ſein ſcheinen. Dann kann man in die Gefahr kommen, Manches, was den Wirkungen jenes Princips, nachdem dadurch einmal die Geſchichte in Bewegung geſetzt worden, zufälliger Weiſe, vermöge eines blos äußerlichen oder doch nur mittelbaren Zuſammenhanges ſich angeſchloſſen hat, in das Weſen jener Erſcheinung ſelbſt zu ſetzen. Oder, wenn es auch in der That ſolche Wirkungen ſind, die unmittelbar durch jenes neue Princip hervorgerufen worden, ſo müſſen dieſe doch immer von dem Princip ſelbſt wohl unterſchieden werden. Um jene neue Erſcheinung recht zu verſtehn, muß man alle jene Wirkungen in ihrem organiſchen Zuſammenhange und in ihrer Beziehung zu jenem genetiſchen Princip recht verſtanden haben. Es kann ja geſchehn, daß eine von den großen Wirkungen, die durch jenes Princip hervorgerufen worden, einmal vorhanden, ſich von der Wurzel, aus der ſie entſproſſen, losreißt, einer falſchen Selbſtändigkeit ſich bemächtigt, und eine dem Princip, aus dem ſie urſprünglich hervorgegangen, durchaus fremdartige und entgegengeſetzte Richtung nimmt. Wie ſehr wird man denn alſo die in Rede ſtehende Erſcheinung mißverſtehen, wenn man alles dieſes auf ſie zurückführen zu müſſen glaubt. Von je

größrer innrer Bedeutung, von je größrem Einfluß auf den Entwicklungsproceß der Weltgeſchichte ein neues Princip iſt, je größere und vielſeitigere Wirkungen durch daſſelbe hervorgerufen worden, deſto mehr bedarf es der wiſſenſchaftlichen Vertiefung, Umſicht und Beſonnenheit, um ſolchen Mißverſtändniſſen zu entgehen. Es erhellt, daß dies keine Sache der Willkür iſt, ſo daß der Eine Dieſes, der Andre Jenes für das Princip jener neuen Erſcheinung ausgeben könnte; es wird ſich das Irrthümliche in den falſchen Auffaſſungen auf die bemerkte Weiſe, der Grund des Mißverſtandes in der einen oder andren Beziehung mit wiſſenſchaftlicher Strenge nachweiſen laſſen. Mag es von dem ſubjectiven Standpunkt des Betrachtenden abhangen, welche Stellung zu dem beſtimmten Princip er ſelbſt in ſeinem geiſtigen Leben und ſeiner Ueberzeugung einnimmt, — was aber jenes Princip iſt, davon wird die ſtrenge wiſſenſchaftliche Unterſuchung auf eine ſichre Weiſe Rechenſchaft geben können. Auch ehe jenes neue Princip in der Erſcheinung ſich entwickelt hat, werden wir das Hinſtreben zu demſelben ſchon in den früheren Bewegungen der Geſchichte nachweiſen können, — um ſo mehr, je größer die Bedeutung dieſes neuen Princips iſt; denn nichts entſteht in der Geſchichte vereinzelt und unvorbereitet. Deshalb iſt es wichtig für eine ſolche Unterſuchung, auch die vorangehenden Zeichen, welche die Zukunft vorbereiten, vorbilden und weiſſagen, zu erkennen.

Dieſes iſt auf eine der größten Bewegungen in der Weltgeſchichte anzuwenden, die deutſche Reformation, welche, von dem religiöſen Element ausgehend, auf die Entwicklung der Menſchheit in den vielſeitigſten Beziehungen, in Hinſicht der politiſchen und geſellſchaftlichen Geſtaltung, Entwicklung der Philoſophie, der Wiſſenſchaften und Künſte überhaupt ſo mächtig eingewirkt hat. Eben weil ſie nun aber vermöge dieſer mannichfaltigen Wirkungen ein ſo vielſeitiges, verſchiedenartiges Intereſſe in Anſpruch nimmt, ſind daher auch von den Seiten aus, die wir vorhin bezeichnet haben, die verſchiedenartigſten Verkennungen und Mißverſtändniſſe entſtanden, wie ſie uns nicht allein in der populären, nur der ſubjectiven Neigung, Laune

oder Meinung folgenden Betrachtung, sondern auch in den Ansichten Derer, welche auf Wissenschaft Anspruch zu machen haben, entgegentreten. Wenngleich die wissenschaftliche Entwicklung zur Vorbereitung der neuen geistigen Schöpfung, welche aus der Reformation hervorging, mächtig einwirkte, wenngleich die Entwicklung der Wissenschaft mit dem neuen religiösen Element bald in Verbindung trat, die Durchbildung und Verbreitung desselben beförderte, so ist dies doch immer mit dem Princip an sich selbst nicht zu verwechseln. Dieses gehört der Entwicklung des religiösen Bewußtseins an. Und die größten Bewegungen in dem Leben des Geistes müssen ja auch ausgehen von dem, was das Höchste und Tiefste darin ist, der Beziehung zu Gott, und zwar in derjenigen Form, welche allein geeignet ist, zu allen Menschen zu gelangen, daher eine Alle ergreifende Bewegung hervorzurufen, was nicht die Wissenschaft, sondern nur die Religion sein kann. Losreißung von der willkürlichen Autorität, welche Jahrhunderte lang die Geister beherrscht hatte, und unter der sie sich zur Mündigkeit entwickeln sollten, war das negative Moment, in welchem das neue Princip sich darstellen mußte, sobald es zu seinem vollen Bewußtsein gelangt war; aber wie aus den vorausgeschickten allgemeinen Bemerkungen erhellt, wird aus diesem negativen Moment das Wesen dieser Erscheinung nimmer verstanden werden können; sondern dieses selbst setzt voraus das positive Moment, welches das andre in seinem Schooße trug, und in welchem es sich zuerst an dem alten Baum, von dem es sich nachher losriß, entwickelt hatte; wie es sich uns auch an dem Vorgänger der Reformation, von dem wir besonders reden wollen, zeigen wird. Freie Entwicklung aller Güter der Menschheit, freie Entwicklung der Völker, der Staaten, der Wissenschaften und Künste mußte und sollte von der Reformation ausgehn, — würde schon früher in größerem und allgemeinerem Maaße davon ausgegangen sein, wenn dieses Princip ungehemmt und ungetrübt in seiner Entwicklung hätte fortgehn können. Aber alle diese Wirkungen sind zu unterscheiden von dem, was das Princip der Reformation ausmacht, wenn sie gleich nothwendig damit zusammenhangen.

Dieſes Princip kann immer nur als religiöſes Element recht verſtanden werden; und ſo auch der Zuſammenhang jener Wirkungen mit demſelben. Auf die freie Entwicklung aller Güter der Menſchheit hat die Reformation eingewirkt, indem ſie die Idee des höchſten Gutes, des Reiches Gottes, wieder in ihre urſprüngliche Würde und ihre urſprüngliche Freiheit und Unabhängigkeit einſetzte.

Durch die Idee Einer unmittelbaren Beziehung aller Geiſter zu dem Einen Göttlichen, als einer durch Chriſtus vermittelten, die Idee Eines göttlichen Lebens, das von ihm ausgehend die ganze Menſchheit in ſich aufnehmen und alles Menſchliche verklären ſoll, war ein höheres Einheitsprincip für die ganze Menſchheit und für alles Menſchliche, Alles, was zur Idee der Menſchheit gehört, gegeben worden. Die Gegenſätze, welche in der alten Welt durch die Völkertrennung, unter den Völkern ſelbſt durch den Gegenſatz der Stände und der Bildung nothwendig waren, ſollten durch das neue, chriſtliche Princip überwunden werden. Mit dieſer Anforderung trat daſſelbe in die Welt ein, und dieſe Wirkungen entwickelten ſich zuerſt aus demſelben. Aber wie wir in einzelnen fragmentariſchen Unterſuchungen, in den in dieſer hochgeehrten Verſammlung gehaltenen Vorträgen über die Schrift des Plotinos gegen die Gnoſtiker und die Tugendeintheilung bei dem Thomas Aquinas nachgewieſen haben, — die durch das Chriſtenthum überwundenen Standpunkte der alten Welt brachten, in den Entwicklungsproceß deſſelben ſich einmiſchend, eigenthümliche Trübungen hervor. Das religiöſe Bewußtſein, welches in Allen ein freies ſein ſollte, unmittelbar an den Urquell des göttlichen Lebens, an Chriſtus ſich haltend, wurde wieder, wie in der alten Welt, von einer äußerlichen, menſchlichen Vermittelung abhängig gemacht. Indem das religiöſe Bewußtſein der äußerlichen Autorität einer Kirche, eines Papſtthums dienſtbar gemacht wurde, auch die Theologie dadurch in ſolche Dienſtbarkeit gerieth, wurde dieſe Abhängigkeit auch auf alle andern Zweige menſchlicher Bildung, welche, dem Weſen des Chriſtenthums gemäß, frei nach ihrem eigenthümlichen Geſetz ſich entwickeln ſollten, übertragen; die

äußerliche Theokratie trat an die Stelle der innern. Wie ein neuer Gegenſatz von Prieſtern und Laien wieder eingeführt, das allgemeine Prieſterthum, zu welchem das Chriſtenthum Jeden in ſeinem Beruf geweiht hat, verkannt wurde, ſo wurde auch der alte Gegenſatz zwiſchen Göttlichem und Menſchlichem, Geiſtlichem und Weltlichem wieder geltend gemacht, eine höhere Vollkommenheit als diejenige, welche in der Darſtellung des göttlichen Lebens durch die Realiſirung der ſittlichen Aufgaben der Menſchheit überhaupt und eines jeden menſchlichen Lebens insbeſondere beſteht, in Anſpruch genommen. Die Reformation hat nun eben, indem ſie jene durch das Chriſtenthum an's Licht gebrachte und zur Verwirklichung geführte höhere Einheit wiederherſtellte, alle jene Gegenſätze überwunden, alle jene Schranken durchbrochen. Und ſo haben ſich daraus entwickelt alle jene großen, vielſeitigen Wirkungen von der verſchiedenſten Art, welche das ſittliche und geſellſchaftliche Leben, Staat und Wiſſenſchaft der Reformation verdanken; von welchen aber das beſeelende Princip im Zuſammenhange mit der Reformation immer nur jenes Eine bleibt, was wir bezeichnet haben.

Wie ſich dieſes in dem Entwicklungsgange der deutſchen Reformation ſelbſt unverleugbar nachweiſen läßt, ſo bei den der deutſchen Reformation vorangehenden und zu ihr hinſtrebenden Erſcheinungen. In dieſer Hinſicht iſt nun auch beſonders wichtig der bedeutende Mann des vierzehnten Jahrhunderts in Böhmen, den man erſt aus ſeinen in Handſchriften verborgenen Geiſteserzeugniſſen recht kennen lernen kann, Matthias von Janow. Der ausgezeichnete böhmiſche Hiſtoriograph, Franz Palacky, dem auch ich es verdanke, durch mündliche Belehrungen auf die große Bedeutung der Schriften dieſes Mannes hingewieſen worden zu ſein, er ſagt mit Recht in ſeiner böhmiſchen Geſchichte Bd. 3, Abtheilung 1, S. 181: „daß die Schriften deſſelben für die Entwicklung der ſpätern Anſichten und Ereigniſſe eine bei Weitem größere Bedeutung haben, als man gemeinhin annimmt.“ Es gilt dieſes nicht allein von den durch Huß in Böhmen hervorgerufenen Bewegungen, ſondern auch von der deutſchen Reformation, wie ſie durch Luther ge-

ſtiftet wurde. Zwar werden wir hier durchaus keinen äußerlichen Zuſammenhang nachweiſen können, da Luther mit dem Matthias von Janow ganz unbekannt blieb, überhaupt ſich keine äußere Verbindung zwiſchen den reformatoriſchen Bewegungen in Böhmen und der Entwicklung Luther's nachweiſen läßt. Beides erfolgte auf ſelbſtändige, eigenthümlich verſchiedene Weiſe, wie es in der eigenthümlichen Verſchiedenheit der Männer, von denen jeder ganz ſeiner Nation angehörte, begründet iſt. Aber wenngleich kein äußerlicher Zuſammenhang hier anzunehmen iſt, ſo iſt doch darum der innre Zuſammenhang nicht zu verkennen; er leuchtet grade deshalb deſto mehr hervor. Wir erkennen denſelben Geiſt, daſſelbe Princip der Reformation, wie es ſich in zwei Männern, welche durch Jahrhunderte und durch den Völkerſtamm, dem ſie angehören, von einander getrennt ſind, auf eigenthümliche Weiſe darſtellt. Janow, als Repräſentant des Princips der Reformation, wie es aus dem geſchichtlichen Entwicklungsproceß des Chriſtenthums unter einem Volke ſlaviſcher Abſtammung ſich herausbildete, und, da die Entwicklung deſſelben durch unglückliche Ereigniſſe in dem ſlaviſchen Völkerſtamm unterbrochen worden, über ein Jahrhundert ſpäter in dem deutſchen Völkerſtamm durch Luther zu ſeinem Sieg gebracht wurde. Die Geſchichte läßt nichts untergehn. Kein Ausſprechen der Wahrheit iſt umſonſt, wenn es auch für den Augenblick zu verhallen ſcheint: es iſt die Weiſſagung auf den ſpäteren Sieg deſſen, was für den Augenblick unterzugehn ſcheint, wie Matthias von Janow in den Worten, die wir nachher anführen werden, den Sieg des Chriſtenthums über das Antichriſtenthum weiſſagt, der durch Luther wirklich erkämpft wurde. Wenn es aus der bezeichneten Urſache intereſſant iſt, die Einheit des Geiſtes und Princips der Reformation in Matthias von Janow und Luther zu erkennen, dem Manne ſlaviſchen und dem Manne deutſchen Stammes, wird es von der andern Seite auch intereſſant ſein, die Verſchiedenheit, die darin begründet iſt, genauer zu bezeichnen.

Was uns zu dieſer Unterſuchung Veranlaſſung und Stoff gegeben hat, iſt das handſchriftliche Werk des Matthias von

Janow: „De regulis veteris et novi testamenti," aus welchem ſich ein Bruchſtück unter dem Namen des Huß unter deſſen Werken findet, wie dies ſchon von Gieſeler nachgewieſen worden, und von welchem großen Werke einige Bruchſtücke nach der Mittheilung des Herrn Palacky von dem Profeſſor Jordan in Leipzig in dem vorigen Jahre bekannt gemacht worden in ſeiner kleinen Schrift: „Ueber die Vorläufer des Huſſitenthums in Böhmen." Durch eignes Studium während eines kurzen Aufenthaltes in Prag in den Herbſtferien des vorigen Jahres überzeugte ich mich von der großen Wichtigkeit dieſes Werkes, und durch die ausgezeichnete Liberalität der an der Spitze des Muſeums der böhmiſchen Stände in Prag ſtehenden Behörden erhielt ich die Mittheilung jenes Werkes nach Berlin. Das bezeichnete Werk enthält nach ſeinem Titel Regeln für die Beurtheilung des religiöſen und ſittlichen Lebens. Das Exegetiſche hat den mindeſten Werth, obgleich Janow durch einzelne geiſtvolle Blicke auch hierin ſich auszeichnet; aber von großer Wichtigkeit iſt, was er ſagt nach genauer Bekanntſchaft mit allen Verhältniſſen ſeiner Zeit über das religiöſe, ſittliche und geſellſchaftliche Leben derſelben, über das Verderben in den verſchiedenen Ständen, über das Bedürfniß einer Wiedergeburt der Chriſtenheit, über das, wovon dieſe ausgehn müſſe. Hier erkennen wir, wie das große Bedürfniß einer Reformation der Kirche, ſo das Princip, von welchem dieſelbe in Deutſchland ausging. Das Werk, welches vielleicht aus der Zuſammenſtellung einzelner Vorträge entſtanden iſt, enthält mannichfache Wiederholungen, die aber auch dazu dienen, dieſelben Geſichtspunkte in manchen neuen Beziehungen und von manchen neuen Seiten anſchaulich zu machen.

Wir müſſen, um den Entwicklungsgang, das Auftreten des Matthias von Janow recht zu verſtehen, auf ſeine Zeitumgebungen einen Blick werfen. Der Gipfelpunkt in der Verweltlichung des Reiches Gottes und in dem geiſtlichen Deſpotismus hatte die Reaktionen freierer Geiſtesrichtungen unter Bonifacius VIII. hervorgerufen. Es iſt merkwürdig, die Reihe zuſammenhängender Bewegungen zu erkennen, welche in der Op-

position der allgemeinen Concilien gegen das unbeschränkte Papstthum ihren Ausgangspunkt findet. Die Residenz der Päpste in Avignon läßt das von dem verweltlichten Papstthum herrührende Verderben immer höher steigen. Das Verderben des römischen Hofes ruft immer mehr Klagen über die Uebel der Kirche hervor und vermindert die Scheu vor dem bisher heilig gehaltenen Namen. Die Kämpfe des eigensinnigen Johannes XXII. mit Ludwig dem Baiern veranlassen merkwürdige Untersuchungen über die Gränzen der kirchlichen und bürgerlichen Gewalt, unter denen besonders die freien und scharfsinnigen Erörterungen eines Marsilius von Padua in seinem defensor pacis sich auszeichnen, welches Werk schon das Gericht über das ganze mittelalterliche Kirchensystem enthält. Darauf folgt die große päpstliche Spaltung, die eine natürliche Folge von der Residenz der Päpste zu Avignon war. Während dieser stiegen die Uebel der Kirche, die durch den Kampf der Päpste mit einander zerrissen wurde, immer höher, und die getheilte, ungewisse Macht konnte nicht mehr so furchtbar sein. Die Betrachtung dieses Weltzustandes hatte auf Matthias von Janow in Böhmen, wie Wiklef in England, offenbar Einfluß; wir werden nachher seine Worte darüber vernehmen. Wie in den Zeiten, in welchen bedeutende Krisen in der Weltgeschichte sich vorbereiten, zu den großen Zeichen, welche dem geistigen Verfall zur Seite gehen, auch zu gehören pflegen jene Weltseuchen, so war es damals der schwarze Tod, der von dem einen Ende Europas nach dem andern sich verbreitete und viele Tausende hinwegraffte. Alles dies regte die Gemüther auf, weckte ernstere Betrachtungen, ließ große Gerichte Gottes ahnen; wie der Reformator Wiklef dadurch veranlaßt wurde, seine erste Schrift: „Ueber die Gefahr der letzten Zeiten" zu verfassen. Dadurch wurden ernstere Seelen veranlaßt, die Weissagungen der heiligen Schrift über das Kommen des Antichrist und die Wiederkunft Christi zu erforschen, die Zeichen ihrer Zeit damit zu vergleichen. Und hier haben wir die Zeitumgebungen, unter denen der bedeutende Mann, von dem wir reden, sich entwickelte, als Reformator sich bildete und auftrat, bezeichnet.

Matthias von Janow, Sohn des böhmischen Ritters Wenzel von Janow, hatte sechs Jahre zu Paris studirt und dort den Grad eines Magisters erlangt, daher er den Namen eines magister Parisiensis führt. In Rom und Nürnberg hielt er sich längere Zeit auf. Seine Reisen hatten ihm reiche Kenntniß von den Zuständen der damaligen Welt verschafft, wovon jenes angeführte Werk zeugt. Seit dem Jahr 1381 war er Domherr in Prag. Was er in dem angeführten Werke von den frommen Frauen in Nürnberg sagt, könnte vielleicht auf einen Zusammenhang zwischen den reformatorischen Bewegungen in Böhmen und den verwandten Bestrebungen der Gottesfreunde in Deutschland hinweisen, da Nürnberg zu den Städten gehört, wo dieselben einen Sitz hatten, wie die Verbindung des Heinrich von Nördlingen und der Margarethe Ebnerin ein Merkmal davon ist [1]). Als Beichtvater an der Domkirche hatte er viele Gelegenheit, den religiösen Zustand und die Bedürfnisse des Volks kennen zu lernen. Er wirkte bis an seinen Tod in den besten Mannesjahren [2]). Einige Jahre früher hatte er das bezeichnete Werk vollendet.

Blicken wir auf den religiösen und kirchlichen Zustand von Böhmen, so war dort besonders, wie Matthias von Janow häufig darüber klagt, eine überreiche Geistlichkeit, in Verweltlichung versunken, unbekümmert um die religiösen Bedürfnisse des Volkes. Eine große Anzahl von Mönchen der verschiedensten Orden, die dem Volk am nächsten standen, beförderte den Aberglauben, der der Unsittlichkeit zur Stütze diente. Die Prager Universität, die Viele aus fernen Gegenden als Lehrer und Studenten herbeizog, war ein Hauptsitz der scholastischen Theologie geworden, und durch diese wurden die Lehren, von denen der Volksaberglaube ausging, oder in denen er seinen Anschließungspunkt fand, vergeistigt mit mancherlei feinen Bestimmungen vorgetragen, von denen das Volk nichts verstehen

---

[1]) S. die von Heumann bekannt gemachten Briefe an dieselbe in der Sammlung der opuscula von Johannes Heumann. Nürnberg 1741.

[2]) Derselbe erfolgte am 30. November 1394.

konnte, worüber wir den Matthias von Janow werden klagen hören. Eben dieſer Zuſtand des religiöſen Lebens rief in Böhmen eine reformatoriſche Reaktion von Seiten einzelner Männer, die von Mitleid mit dem Volk ergriffen wurden, hervor. Dieſe Reaktion unterſchied ſich in eigenthümlicher Weiſe von derjenigen, die in England durch den tiefſinnigen und kernkräftigen Wiklef angeregt wurde, und ſie iſt in mancher Hinſicht der Reaktion, von welcher die deutſche Reformation ausging, mehr verwandt. Wiklef ſchloß ſich einerſeits dem politiſchen Gegenſatz gegen die Hierarchie in England an, andrerſeits finden wir bei ihm die Verbindung eines tief ſpekulativen Geiſtes mit einem praktiſchen Element. Seine reformatoriſche Richtung ſteht mit dem Gegenſatz des Realismus gegen den Nominalismus in genauer Verbindung. Ein ſpekulativer Geiſt, der nachher bei den Engländern zurücktrat, herrſchte damals bei ihnen vor und verband ſich mit den reformatoriſchen Beſtrebungen. Zwar hat man dem Wiklef auch großen Einfluß auf die reformatoriſche Reaktion in Böhmen zugeſchrieben, und allerdings verbreitete ſich der wiſſenſchaftliche Einfluß Wiklef's von Oxford nach Prag, und wir ſehen dieſen nachher unter den von Huß angeregten Bewegungen hervortreten; doch darf man dieſen Einfluß nicht zu hoch anſchlagen. Das Studium der Schriften des Matthias von Janow, wenn man von demſelben zu dem Studium der Schriften Hußens übergeht, zeigt uns, daß ſchon ganz unabhängig von Wiklef eine unmittelbar von dem religiöſen Intereſſe und von der Theilnahme an den religiöſen Bedürfniſſen und der Noth des Volkes ausgehende reformatoriſche Reaktion gegen die Hierarchie in Böhmen ſich gebildet hatte, eine ſolche Reaktion, welcher, obgleich ſie dem herrſchenden Kirchenſyſtem ſich noch anſchloß, doch ſchon das Princip der deutſchen Reformation in der bezeichneten Beziehung, der Hinweiſung zu Chriſtus allein und zu ſeinem Wort in der heiligen Schrift, zu Grunde lag. Die deutſche Reformation, wie ſie von Luther ausging, ſehen wir vorbereitet durch den Gegenſatz der Gemüthstheologie, des Myſticismus, gegen die einſeitige Begriffsrichtung der Scholaſtik. In dieſen Gegenſatz ſtimmt auch Janow ein. Aber wenn das

tief innerliche Element in der myſtiſchen Theologie Deutſchlands mehr vorherrſchte, ſehen wir in dem ſlaviſchen Volksſtamm die nach außen hin gerichtete Thätigkeit des reformatoriſchen Geiſtes von Anfang an mehr hervortreten. Es ſind Männer, welche, indem ſie der religiöſen Bedürfniſſe des Volks voll unermüdeten Eifers ſich annehmen, mit der herrſchenden Theologie und ihren Vertretern in Kampf gerathen. Matthias von Janow nennt beſonders zwei, welche durch ihr Beiſpiel viel auf ihn eingewirkt zu haben ſcheinen, und von denen der Eine auch unmittelbar durch Unterricht und Umgang bedeutenden Einfluß auf ihn ausübte. Die beiden Männer, welche er als Repräſentanten des rechten Eliasgeiſtes darſtellt: der Eine ein bis auf die neueſte Zeit unbekannter Mann, Konrad von Waldhauſen aus Oeſterreich, den man bisher mit einem ſpätern Manne reformatoriſchen Geiſtes, Johann von Stiekna, aus Mißverſtand zu einer Perſon gemacht hat, und Milicz aus Kremſier in Mähren, der bei dem Kaiſer Karl IV. in großem Anſehn ſtand, aber Alles hingab, um nur dem Beſten des Volkes ſich zu weihen. Von ihm zeugt Janow mit warmer Begeiſterung. „Ich bekenne, — ſagt er, — daß ich nicht im Stande bin, auch nur den zehnten Theil von dem zu ſchildern, was ich in der ſehr kurzen Zeit, die ich mit ihm zuſammenwohnte, mit meinen eignen Augen geſehn und mit meinen eignen Ohren gehört habe.“ Von dieſem ausgezeichneten Manne, der in Rom und Avignon gegen das herrſchende Verderben zeugte, ging eine Schule von Männern reformatoriſchen Geiſtes aus, und Derjenige, der unter dieſen durch ſeine Schriften am meiſten wirkte, der als Mann der Wiſſenſchaft am meiſten hervorragte, war Matthias von Janow. Die Ideen des Milicz über den Kampf des Chriſtenthums und des Antichriſtenthums, über ein ſich vorbereitendes Gericht, über die verderbte Kirche, eine herannahende beſſere Zeit wurden von Matthias von Janow weiter ausgebildet.

„Nichts, — ſagt derſelbe, — iſt ſchwächer, als das Böſe, wenn es unverdeckt erſcheint[1]). So muß der Antichriſt den

[1]) Nihil imbecillius diabolo denudato.

Schein des Chriſtenthums ſelbſt annehmen. Dies iſt die heftigſte Verſuchung, welche in dieſen letzten Zeiten die Kirche trifft.“ „Es iſt oder wird ſein, — ſagt Janow, — der Antichriſt der Menſch, der die Wahrheit, das Leben und die Lehre Chriſti auf trügeriſche Weiſe bekennt, ſeine Schlechtheit verdeckt unter chriſtlichem Namen, der den höchſten Platz in der Kirche einnimmt, das höchſte Anſehn über Geiſtliche und Laien ausübt, mächtig durch alle Reichthümer der Welt, alles Anſehn und alle Ehre, beſonders aber die Güter Chriſti, wie die heilige Schrift, die Sakramente und die Hoffnung der Religion zu ſeiner eignen Ehre und zu ſeinen eignen Lüſten mißbraucht, das Geiſtliche zum Fleiſchlichen verkehrt, was zum Heil der Chriſtenheit geordnet iſt, anwendet, um ſie von der chriſtlichen Wahrheit und Tugend abzuführen, um die Chriſten deſto leichter, ſcheinbarer, gefährlicher zu allen Laſtern zu verführen.“ So ſieht er den Antichriſt in dem Verderben ſeiner Zeit. Er bezeichnet dieſes als die Liſt des Antichriſts in dieſer Zeit, daß er ſelbſt auf einen Antichriſt in der Zukunft hinweiſet, damit die Menſchen, ihre Phantaſie beſchäftigend mit einem zukünftigen Antichriſt, den um ſie her nicht erkennen ſollten. „Es geſchieht gewöhnlich, — ſagt er, — heut zu Tage, daß Diejenigen, welche ſelbſt Organe des Antichriſt ſind, einen andern als den zukünftigen erwarten. Während der Greuel der Verwüſtung im Tempel iſt, weiſt man, damit die Leute es nicht wahrnehmen ſollen, auf einen andern in der Zukunft hin.“

Ein großes Uebel findet er in der Menge der poſitiven Geſetze, womit man die Chriſten überhäufe und wodurch die chriſtliche Freiheit beeinträchtigt werde. „Die edle Natur des Menſchen, — ſagt er, — ſollte nicht mit Zwang und Furcht einem Geſetz unterworfen werden, wie die unvernünftigen Thiere mit dem Joch und mit der Peitſche gezogen werden. Der Menſch, das edelſte Geſchöpf, mit dem freien Willen begabt, mußte durch Gründe bewegt, durch ſeine Neigungen in Anſpruch genommen und ſo auf freie Weiſe zu Einem Geſetz und Einer Sitte hingeführt werden. Dieſes konnte aber unter den Menſchen in der ganzen Welt bei ſo großen Verſchiedenheiten Keiner

zu Stande bringen, als allein der Geist Christi. Er allein konnte das Gesetz der vollkommenen Freiheit und der ewigen Wahrheit verleihen und dieses den Herzen der Menschen einprägen. Das Gesetz, das für alle Menschen geeignet ist, kann nur von Dem herrühren, der die Bedürfnisse aller Menschen kennt. Ein Gesetz, das für Alle insgesammt und für Jeden insbesondere paßt, für jeden Ort und jede Zeit, ein solches Gesetz hat das Volk der Christen, nicht auf Tafeln von Stein geschrieben, wie das Gesetz des Moses, nicht auf Papier durch Menschenhände, wie die verschiedenen Gesetze der Völker, sondern geschrieben auf den Tafeln des Herzens in der Seele durch die Wirkungen des göttlichen Geistes. Dieses lebendigmachende und mächtige Gesetz ist der Reichthum der Christen." Schön erklärt er die Worte des Apostels Johannes, daß das Gesetz gegeben worden durch Moses, die Gnade und Wahrheit in Christus erschienen. Dieses Gesetz werde Gnade und Wahrheit genannt, weil der Geist Christi es vielmehr wohlgefällig mache und erfülle, als von außen her gebe; d. h. weil es nichts von außen her Gegebnes sei, sondern der Geist Christi von innen heraus Freude daran finden lasse und von innen heraus es zur Erfüllung bringe. Daher sagt er von den vielen Geboten: „Je mehr Gesetze sind, desto mehr und häufigere Uebertretungen. Die Schlechtheit der Menschen läßt sich durch die äußerlichen Gesetze nicht zügeln; sie will immer darüber hinaus, und je mehr Riegel ihr entgegengestellt werden, desto mehr wird sie zur Verachtung derselben gereizt. Es bedarf wohl der äußerlichen Gesetze als Schranke gegen das Böse; die aber von dem Geist Christi erfüllt sind, bedürfen nicht der vielfältigen Gebote und und Satzungen. Der Geist Gottes lehrt und führt sie, und läßt sie Tugend und Wahrheit willig und freudig vollbringen, so wie der gute Baum gute Früchte bringt. Solche nun, die durch den Geist Christi freigemacht worden, werden durch diese Menge der Gesetze beengt und auch in der Ausübung der Tugend beschränkt, wie Christus gehindert werden sollte, seine Heilungen zu verrichten wegen der Beobachtung des Sabbaths. Christus hat alle Gebote in's Kurze gezogen, zusammengefaßt

in dem Einen Geſetz der Liebe. Darauf müſſen ſich alle andern zurückführen laſſen."

Häufig beſtreitet er die Gegenſätze, welche durch das Mönchsthum unter den Chriſten hervorgerufen wurden, indem Jeder von ſeinem Mönchsorden ſage: Hier iſt Chriſtus! und ſich den übrigen entgegenſtelle. So werde die Einheit der Chriſten zerſpalten. Die Eigenliebe ſieht er nicht blos in dem Streben nach weltlichem Genuß, ſondern auch in den feinern Geſtalten, wenn Jeder nur ſeine eigne Andacht ſuche, ſeine eigne Vervollkommnung, ſtatt dem Beſten Andrer zu dienen. Dies macht er auch den beſſern unter den Mönchen zum Vorwurf. Er nennt es eine ungeheure Anmaßung, wenn die Mönchsorden den Namen, der dem Chriſtenthume überhaupt zukomme, dem Mönchsthum insbeſondre zueigneten, den Namen religio. Er ſieht darin eine Beeinträchtigung der allgemeinen Chriſtenwürde, eine Schmach des chriſtlichen Namens, wenn man die Mönche, die Geiſtlichen der Welt entgegenſetze, als ob nicht eben alle Chriſten von der Welt ausgeſchieden, im wahren Sinne Geiſtliche geworden ſeien. Er leitet das Verderben unter dem chriſtlichen Volke daher ab, daß man einen Unterſchied zwiſchen Rathſchlägen Chriſti und Geboten gemacht und dadurch die Anforderungen an das gewöhnliche Leben der Chriſten herabgeſtimmt habe. So wird durch ihn das große reformatoriſche Princip von dem allgemeinen Prieſterthum, welches das ganze Leben umfaſſe, wieder zu ſeinem Rechte gebracht, jener falſche Gegenſatz von Geiſtlichen und Weltlichen beſtritten, das Göttliche wieder als verklärendes Princip des ganzen Lebens dargeſtellt. So ſagt er: „Sie beginnen hoch von ſich zu denken und über das gemeine Volk ſich erheben zu wollen; ſich betrachten ſie als die einzig Geiſtlichen und das chriſtliche Volk wie Welt und Babylon; ſie ſchreien, daß bei ihnen allein die chriſtliche Vollkommenheit hervorleuchte und von ihnen allein die chriſtlichen consilia erfüllt würden, daß das Volk nicht dahin gelangen könne und nicht dahin zu gelangen brauche. Dadurch erlangen ſie große Verehrung, und das Volk gewinnt dadurch eine große fleiſchliche Freiheit. Alle Zügel der chriſtlichen Zucht werden

dadurch gelöst. Es gereicht zu großer Verführung für die Einfältigen, die nun sagen: „Wir sind ja nur Weltleute, wir dürfen dies und jenes haben.“ Er klagt nun darüber, wie, wenn unter den Laien solche aufständen, welche sich durch ihren christlichen Wandel vor den übrigen auszeichneten, sie von denselben verachtet und verspottet würden. Man gab ihnen den Beinamen der Begharden und Beguinen, — ein Name, der damals ähnlich gebraucht wurde, wie in spätrer Zeit der der Pietisten. Wenn du anders leben willst, als die Uebrigen, sagte man zu ihnen, so bleibe nicht in der Welt! Solche fromme Männer unter den Laien erregten die Eifersucht von Geistlichen und Mönchen; sie wurden verketzert und verfolgt. Janow klagt darüber, daß so die Bessern genöthigt würden, sich in die Klöster zurückzuziehen; Solche, die geeignet wären, eine Stütze für die Schwachen zu werden, flöhen, zögen sich aus der Mitte derselben zurück. „Was soll daraus werden, — sagt er, — wenn das Salz, womit gesalzen werden soll, hinweggenommen wird von den Speisen, die damit gesalzen werden sollen, wenn der Saame, statt in den Erdboden gestreut zu werden, an einen abgesonderten Platz gelegt wird.“ Man solle alle jene frommen Menschen, die sich von der Welt zurückgezogen hätten, aus ihrer Verborgenheit hervorziehen, sie in die Gemeinden zerstreun und die weltlich gesinnten Geistlichen als das dumm gewordene Salz entfernen, so werde sich bald zeigen, welcher große Nutzen für die christliche Gemeinschaft daraus hervorgehn werde. Diese Trennung von dem christlichen Gemeinwesen sei das Verderblichste, was seit vielen Jahrhunderten habe geschehn können. Er klagt darüber, daß in der Heiligenverehrung ein neuer Götzendienst um sich greife, durch die Anpreisung der Wunder von Heiligenbildern und Reliquien das Volk von dem innern religiösen Leben immer mehr abgezogen, in die Veräußerlichung versenkt werde, daß man den verstorbenen Heiligen Verehrung erweise, statt dazu angehalten zu werden, im Verhältniß zu den Lebenden christliche Tugend zu üben. Er sagt, daß, wenn auch gewisse Grundsätze über eine vergeistigte Heiligenverehrung in den Schulen möchten vorgetragen werden, sie doch dem rohen

Volke nicht ſollten gepredigt werden, indem daſſelbe dadurch nur zum Götzendienſt verleitet werde. Er ſpricht gegen eine Verſammlung unter den höchſten Oberen der Kirche, welche die Anbetung der Heiligenbilder vertheidigt, die Vertreter des wahren Chriſtenthums verfolgt hatte, — ohne Zweifel die im Jahre 1388 zu Prag gehaltene Synode, auf welcher Janow ſelbſt zu einem Widerruf der ihm Schuld gegebenen Sätze ſoll bewogen worden ſein. Es erhellt aber, wie frei er auch noch nach derſelben ſeine Grundſätze vertheidigte, jene Richter ſelbſt nicht ſchonte. Doch ſchildert er die mit ihm Gleichgeſinnten als eine von dem Antichriſt verfolgte Parthei.

Es war damals zwiſchen der Parthei, zu der Janow gehörte, und der herrſchenden ein merkwürdiger Streit über den häufigen Genuß des heiligen Abendmahls durch die Laien. Wir erwähnen dieſes, weil auch dies dem Janow Gelegenheit gab, ſeinen Eifer gegen die durch die Hierarchie herbeigeführte Scheidung unter den Chriſten, ſeinen Eifer für die Rechte des chriſtlichen Volks und die gemeinſame höhere Würde aller Chriſten zu zeigen. Diejenigen nämlich, welche die Laien nur ſelten zur Kommunion zulaſſen wollten, führten als Grund an, daß, wenn man ihnen täglich das heilige Abendmahl reiche, ſie verleitet werden würden, den Prieſtern ſich gleichzuſetzen. Dagegen ſagt er nun: „Wenn ſie wirklich von dem guten Geiſte Gottes beſeelt wären, müßten ſie vielmehr mit Moſes ſagen: Möchten doch alle Propheten ſein! Der Geiſt, der ſie beſeele, ſei aber der des Neides und des Hochmuths.“ Er äußert ſein Bedauern, daß berühmte Männer nicht erkennen wollten, daß in der neuen Schöpfung Alles geiſtlich und himmliſch ſei.

Als ein Zeichen des Antichriſtenthums betrachtet er die mannichfachen Spaltungen unter den Chriſten; wie dort die Griechen, hier die Franzoſen (der Anhang der Päpſte zu Avignon), von der andern Seite die Anhänger des römiſchen Papſtes ſagen: Hier iſt Chriſtus und nirgend anders! und ſo wieder jeder Mönchsorden ſich Chriſtus beſonders zueigne. Dann redet er von den Brüderſchaften unter den Laien, und es folgt jene merkwürdige Schilderung, die ich hier anführen will, weil

ſie für die mit den deutſchen Alterthümern ſich Beſchäftigenden beſonderes Intereſſe haben könnte: „Auch die Laien trennen ſich in ſolche Brüderſchaften, haben ihre beſonderen Feſtlichkeiten, ſuchen Viele an ſich zu ziehen, und behaupten, daß es mit andern Chriſten nicht ſo gut ſtehe, als mit denen, die ſich ihnen anſchlöſſen. Und ſolche Brüderſchaften haben ſich jetzt unter dem Volk zu ſehr vervielfältigt. Dann andre, noch ſchlimmere Verbindungen, die Verbindungen bewaffneter Ritter und Räuber, welche Italien grauſam zu verwüſten nicht aufhören. Auch in Deutſchland ſind Verbindungen von Adligen und Bauern mit Eidesformeln und mannichfachen Satzungen geſtiftet worden, um ſo tapfer zuſammenzuhalten gegen Andre, im Guten und Böſen ſich zu behaupten. Viel Geld bringen ſie ſo zuſammen und machen ſich von außen dieſelben oder ähnliche Zeichen, an denen ſie ihre Genoſſen erkennen, die dadurch Gegenſtand ihrer beſondern Liebe ſind. So tragen ſie nach wechſelſeitiger Verabredung auf der Bruſt die Einen einen Wolf, die Andern ein Schaaf oder Aehnliches, oder wie in Neapel ſich Einige von der rothen, Andre von der weißen Roſe nennen [1]), und in der Lombardei die Guelfen und Gibellinen, in Böhmen Sybaly."

In dem bevorſtehenden Sieg über den Antichriſt weiſſagte Janow, ohne es ſelbſt zu wiſſen, die neue Schöpfung, welche von der Reformation ausgehn ſollte. Oft weiſſagt er, mehreren Stellen der Evangelien ſich anſchließend, daß Chriſtus ſeine

---

[1]) Von dieſen in Neapel mit einander kämpfenden politiſchen Partheien redet auch ein Zeitgenoſſe des Matthias von Janow, der Dechant aus Bielefeld, Gobelinus Perſona, der ſelbſt Italien bereiſt hatte, in ſeinem geſchichtlichen Werk: Cosmodromium aetas VI: Cum propter execrabilem partialem contrarietatem, quae per cunctas ipsius regni partes diffusa plurimas civitates evertit, cives Beneventani alii de parte Rosae albae, alii de parte Rosae rubrae se asserentes, inter se invicem, sub gravibus personarum et rerum dispendiis, certamina saepe foverunt: tandem pars rubra, alias per albam partem expulsa, extraneae gentis procurato juvamine praevalens, illos, qui partis albae fuerant, de civitate violenter evulsit. Cfr. Scriptores rerum germanicarum ed. Meiboom. Tom I. pag. 303 und 304.

Engel, das heißt, eine Schaar begeisterter, von Kraft und Weisheit erfüllter Prediger aussenden werde, das Reich des Antichrist zu zerstören, die ursprüngliche Kirche wiederherzustellen, die durch die von menschlicher Willkür erzeugten Gegensätze Zertrennten zu einer höheren Einheit mit einander wieder zu verbinden. Wenn Andre, Stellen der Evangelien mißverstehend, eine persönliche Wiederkunft jenes Propheten, des Elias, erwarteten, so bezog dies Janow, jene zu erwartende sinnliche Wiederkunft des Elias bestreitend, auf Männer im Geiste des Elias, welche gegen das Verderben der Kirche mit feurigem Eifer auftreten würden. Denen, welche meinten, daß die Wiedererscheinung des Elias dazu dienen werde, der wieder an's Licht gebrachten Wahrheit Eingang zu verschaffen, hielt Janow das Wort Christi in der Parabel vom Lazarus entgegen, daß Diejenigen, welche Mosen und den Propheten nicht glaubten, auch wenn Einer von den Todten wiederkehrte, nicht glauben würden. Auf den empfänglichen Sinn komme Alles an; es sollten keine Wunder mehr geschehn, sondern durch die innere Kraft der Wahrheit allein werde Alles gewirkt werden. Es ist dabei merkwürdig, daß wie Janow, an das Wort Christi sich anschließend, daß wo das Aas ist, die Adler sich sammeln, die Verkündiger der Wahrheit gegen das herrschende Verderben als Adler bezeichnete, Huß, auf den Janow's Schriften viel eingewirkt hatten, sagt, indem er auf die Bedeutung seines Namens im Böhmischen, die Gans, anspielt: wenn die Gans, das zahme Thier, durch die Schlinge der Feinde nicht habe gefangen werden können, nach ihm Falken und Adler kommen und sich weit höher erheben würden.

So weissagte Matthias von Janow die durch Johann Huß hervorgebrachte Bewegung der Geister, die leider nicht in ihrer Reinheit sich erhalten konnte, und Huß weissagte im Geist die neue Schöpfung, die von unserm deutschen Luther ausging, und die, siegend über alle Zerstörung, ihrem großen, allumfassenden Ziel mit sicherem Schritt entgegengeführt werden wird. Und wie von jenen Männern des slavischen Stammes in

Böhmen zuerſt ausgeſtreut wurde der Saame, der in Deutſchland endlich viele Frucht bringen ſollte, wie Matthias von Janow der große Vorbote Luther's war und beide große Männer ganz ihrem Stamm und ihrem Volke angehörten, ſo möge eine höhere brüderliche Einheit die beiden Stämme und Völker zu Einem großen, geiſtigen Werk mit einander verbinden.

Ueber die Elemente, aus denen die Lehren der Yeziden hervorgegangen zu ſein ſcheinen.

(Geleſen in der Akademie der Wiſſenſchaften am 20. Juni 1850.)

Wir finden im Orient Religionsſekten, die ſich unverändert, oder mit mancherlei Veränderungen von einem fernen Alterthum her erhalten haben, von einem in ferner Zeit gegebenen Anſtoß ausgegangen ſind; und es iſt oft intereſſant, dieſem auf die Spur zu kommen, dadurch manchen Aufſchluß über Geiſtesentwickelungen älterer Zeit und deren Miſchungen zu erhalten, wie dies z. B. bei der Religionsſekte der Zabier oder Mendäer der Fall iſt, deren Urſprung offenbar auf die von Johannes dem Täufer ausgegangenen Anregungen, Erſcheinungen des erſten und zweiten Jahrhunderts nach Chriſti Geburt, zurückweiſt, wenngleich die ſo entſtandene Sekte mannichfache andere Elemente von Religionslehren, die ſich in ihre verſchiedenen Beſtandtheile zerſetzen laſſen, ſich angeeignet und mit einander verſchmolzen hat. — Wir wollen die räthſelhafte Sekte der ſogenannten Yeziden zum Gegenſtand einer beſonderen Unterſuchung machen, um zu erforſchen, ob ſich dieſelbe auf einen beſtimmten Urſprung in älterer Zeit zurückführen läßt. Wir müſſen deßhalb zuerſt die Beſchaffenheit derſelben, wie ſie aus der Vergleichung der verſchiedenen Berichte hervorgeht, zu erkennen ſuchen und ſodann vergleichen, ob ſich wohl in älteren Religionsſekten Aehnliches findet, und ob wir veranlaßt werden, aus Einer derſelben, oder einer Verſchmelzung von mehrern den Urſprung dieſer Religionspartei abzuleiten.

Zuerst wollen wir also die verschiedenen Aussagen derjenigen, welche die Sitze dieser Partei besucht haben, vernehmen, mit einander vergleichen und zusehen, was sich daraus ergiebt. Zuerst berichtet Michel Febvre in der zweiten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts darüber: „Die Zahl der Yeziden beläuft sich auf 200,000, sowohl in der Türkei, als in Persien." Er schildert sie als starke, mit wenigem zufriedene Leute. Er sagt, daß sie als Nomaden unter schwarzen Zelten leben und besonders Viehzucht treiben. Er rühmt ihre Gastfreundschaft. Sie lieben die Christen, wie sie die Muhamedaner hassen, von denen sie besonders verfolgt werden. Der Hauptpunkt ihrer Religionslehre besteht darin, daß sie dem Teufel nicht fluchen wollen, wozu sie sich weder durch Gründe, noch durch Gewalt bewegen lassen, so daß Einige sich lieber haben lebendig schinden lassen, als dazu sich zu verstehen. Sie führen dafür folgende Gründe an: daß man mit gutem Gewissen die Geschöpfe nicht verfluchen könne, indem dieses Recht nur Gott als dem Schöpfer zukomme, und daß man in der heiligen Schrift keine Vorschrift darüber finde, daher man nicht dazu verpflichtet sei, ihn zu beleidigen, wie die Christen und Türken in jedem Augenblick thäten, obgleich derselbe als Empörer gegen Gott zu betrachten sei. Sie vergleichen ihn mit einem in Ungnade gefallenen Minister, dem man auch nicht fluchen, sondern dem man nur Gutes wünschen müsse. Es sei zu hoffen, meinen sie, daß der Teufel sich einmal mit Gott versöhnen werde vermöge der Barmherzigkeit Gottes, und dann werde er sich wegen so vieler Beleidigungen, die er in der Zeit seiner Ungnade erlitten, zu rächen suchen. Wenn er sich aber auch nicht mit Gott versöhne und man werde nach dem Tode in seine Gewalt fallen, habe man das Schlimmste von ihm zu fürchten. Und so sei es auf jeden von beiden Fällen das Beste, ihn zu schonen. — So geben die Fähigsten unter ihnen Rechenschaft von ihrer Lehre, die Uebrigen sprechen nicht einmal den Namen des Satans aus, bezeichnen ihn nur durch Umschreibungen, indem sie ihn den „Engel Paon" nennen oder „den Bewußten," oder den, „welchem die Unwissenden fluchen." Etwas Bestimmtes läßt sich

von ihrer Lehrer deſto weniger erwarten, da ſie keine ſchriftlichen Religionsquellen haben. Sie glauben an das Alte und Neue Teſtament und den Koran zugleich, und lehren, daß alle jene Bücher vom Himmel herabgefallen ſeien. Sie ſingen bei ihren Gaſtmählern mit Begleitung der Guitarre Lieder zur Ehre Chriſti, der Maria, des Moſes, Zacharias und auch Muhamed. Merkwürdig iſt wegen der Beziehung auf das chriſtliche Abendmahl dieſes, daß ſie den Wein zuweilen das Blut Chriſti nennen. Wenn bei ihren feſtlichen Gaſtmählern Einer dem Anderen die Taſſe voll Wein darbietet, ſo ſagt er dabei: „Nimm den Kelch mit dem Blute Jeſu Chriſti.“ Derjenige, welcher den Kelch empfängt, küßt, wenn er auch ein Vorgeſetzter iſt, die Hand deſſen, der ihm denſelben darbietet, und alle Beiſtehenden erheben ſich aus Ehrerbietung, kreuzen die Arme und machen eine tiefe Verbeugung, bis er getrunken hat. — Sie beſtehen aus zwei Klaſſen, von denen die eine ſchwarze, die andere weiße Kleider tragen. Die Erſteren werden als die Vorzüglicheren betrachtet; ſie bilden gleichſam die Prieſterkaſte unter ihnen. Febvre leitet, wie von den Meiſten geſchieht, den Namen der Yeziden von einem Manne Namens Yezid ab. — „Manche von ihnen, — berichtet er weiter, — halten Yezid und Chriſtus für denſelben unter verſchiedenen Namen, oder behaupten, daß beide wenigſtens dieſelbe Lehre vorgetragen hätten. Sie führen von Chriſtus ſolche abenteuerliche Wunder an, wie ſie in den apokryphiſchen Evangelien vorkommen.“ Die Scheu derer, die im ſchwarzen Gewande einhergehen, Thiere zu tödten, wenngleich ſie dieſelben eſſen, ſcheint, mit den Gründen, die ſie dafür anführen, zuſammengehalten, auf eine gewiſſe Vorſtellung von einer Seelenwanderung hinzuweiſen. Der Todestag eines der Yeziden im ſchwarzen Gewande wird nicht als ein Trauertag, ſondern als ein Feſttag betrachtet; „man müſſe demſelben Glück wünſchen zu dem Eintritt in ein ſeliges Leben.“ Die Yeziden richten ihr Gebet gen Oſten; wenn die Sonne aufzugehen beginnt, ſtehen Alle bei den erſten Strahlen, welche in ihre Zelte fallen, aus Ehrerbietung auf, falten die Hände zum Gebet, und beten Gott in Gegenwart der Sonne an.

Niebuhr, welcher bemerkt, daß zwiſchen Arbil (dem alten Arbela) und Zab ein ganz von Yeziden bewohntes Dorf liege, ſtimmt in dem, was er von ihrer Schonung gegen den Satan, ihrer Verehrung der Sonne, ihrer Scheu, etwas von dem Wein auf die Erde fallen zu laſſen, ſo daß es mit Füßen getreten werden könnte, erzählt, im Weſentlichen mit dem Angeführten überein.

Der Abbate Seſtini in der Beſchreibung ſeiner Reiſe, die er im Jahre 1781 von Conſtantinopel nach Baſſora machte, erzählt: In den Curdiſchen Bergen kommt man zu einem Dorfe Sindſchar, wo Yeziden wohnen, welche bezeichnet werden als Anbeter des Teufels. Sie wohnen auf dem Dſchebel-Sindſchar (Sindſchar-Berge), von den Alten Sangara genannt; ſie haben ihren Hauptſitz ſüdlich von Niſibis. Sie ſollen, indem ſie früher Soſi's waren, in Unwiſſenheit und Fanatismus gefallen ſein. Sie nennen den Satan Cherubim. Ihren Emir haben ſie in Kurdiſtan, wo ſie jährlich an einem beſtimmten Tage ſich vereinigen mit ihren Familien; und am Abend, nachdem ſie gegeſſen und getrunken, löſchen ſie die Lichter aus und vereinigen ſich Männer und Frauen. — In einer zweiten Reiſe (in ſeinen viaggi ed opusculi diversi. Berlin 1807), theilt derſelbe beſtimmtere Nachrichten über die Yeziden mit. Die Quellen derſelben ſind die Berichte des Dominikaners Maurizio Garzoni, den er auf ſeiner Reiſe zwiſchen Sindſchar und Moſul traf, und der lange Zeit in Amadia ſich aufgehalten hatte. Dieſer bezeichnet die Yeziden als eine Miſchung von Irrthümern der Sekte Mani's, der Muhamedaner und der Perſer. Ihre Lehre iſt verbreitet durch Tradition ohne Bücher, da ihnen Leſen und Schreiben verboten iſt. Sie nehmen alle Propheten und Heiligen der Chriſten an, nach welchen die Klöſter in ihrer Umgegend genannt ſind. Die Meiſten bequemen ſich zu dem Glauben an Moſes, Chriſtus und Muhamed. Gott hat die Befehle gegeben, aber die Vollziehung dem Teufel übertragen. Des Morgens, wenn die Sonne nur ein wenig aufzugehen anfängt, werfen ſie ſich auf die Knie und legen ſich mit der Stirne auf die Erde in der Geſtalt der Anbetung und

wenden ſich nach der Sonne hin. Wenn ſie dieſe Anbetung üben, entfernen ſie ſich von den übrigen Leuten und ſuchen nicht geſehen zu werden. Nach den Umſtänden unterlaſſen ſie es auch. Sie haben keine Faſten und kein Gebet, indem ſie ſagen, daß ihr Sheikh Yazid genug gethan habe für alle ſeine Nachfolger bis zum Ende der Welt, wovon ſie verſichert ſein wollen durch ſeine Offenbarung. Alle Jahre zehn Tage nach dem Neumond des Auguſt haben ſie eine Verſammlung, welche zehn Tage und eine Nacht dauert, am Grabe des Sheikh Adi, zu welchem Viele aus fernen Ländern zuſammenkommen. Bei dieſen Wallfahrten begehen ſie auch Räubereien, und es ſind daher in den Ebenen von Moſul und Kurdiſtan die kleinen Karavanen in Gefahr, von ihnen überfallen zu werden, wenn eine größere Zahl von Yeziden zuſammenreiſt. Und es vergeht kein Jahr, daß man nicht ein unglückliches Ereigniß erfährt. Es kommen dann viele Frauen aus den benachbarten Dörfern, ausgenommen die Jungfrauen; und nachdem ſie gut gegeſſen und getrunken haben in dieſer Nacht, löſchen ſie die Lichter aus und ſprechen nicht mehr bis nahe an die Morgenröthe. Sie haben große Ehrfurcht vor den Klöſtern der Chriſten, welche an ihren Grenzen ſind, ſo daß, wenn ſie dahin zum Beſuch ſich begeben, ehe ſie eingehen in den Umkreis, ſie ihre Füße entblößen und dann die Thür und die Mauern küſſen, indem ſie glauben, daß ſie den zum Beſchützer haben, nach dem das Kloſter genannt iſt; und wenn ſie krank ſind, ſo ſehen ſie im Traum ein Kloſter; kaum geheilt, gehen ſie, daſſelbe zu beſuchen und bringen als Opfer Weihrauch, oder Wachs, oder Harz, oder irgend eine andere Sache für das Kloſter, halten ſich in demſelben ohngefähr eine Viertelſtunde auf, und, nachdem ſie die Mauern wieder geküßt haben, gehen ſie hinweg. Als Haupt ihrer Religion erkennen ſie den Sheikh an, welcher gerade an der Spitze ihres Stammes ſteht, und der ſich unter der Herrſchaft des Fürſten von Amadia befindet. Derſelbe hat die Aufſicht über das Grab des Sheikh Adi, welcher der Wiederherſteller ihrer Sekte iſt. Der Sheikh des Stammes muß immer Abkömmling von dem Sheikh Yazid ſein und wird beſtätigt vom Fürſten von Amadia vermittelſt der Bezahlung

einiger Beutel Geldes von Seiten der Yeziden. Dieſe haben ſo große Ehrfurcht vor dieſem ihrem Sheikh, daß ſie ſich für glücklich halten, wenn ſie eines ſeiner Hemden erlangen können, um ſich mit demſelben begraben zu laſſen. Sie glauben durch ſeine Vermittlung und ſein Verdienſt zu einem höheren Orte zu gelangen. Daher verſchaffen ſich Manche ein ſolches mit der Ausgabe von vierzig Piaſtern; und wenn ſie nicht das ganze erhalten können, ſo iſt ein Stück ihnen genug. Zuweilen giebt er ſelbſt es ihnen zum Geſchenk. Von ihren Räubereien ſchicken ſie einen Theil an den Sheikh insgeheim, um ihm die Koſten zu erleichtern, welche ihm die Gäſte verurſachen. — Bei dem Haupt der Yeziden befindet ſich immer Einer, der von ihnen Kocieck, d. h. Lehrer, genannt wird, deſſen Stimme er wie die eines Orakels hört, und ohne deſſen Rath er nichts unternimmt. Er ſoll ſeine Offenbarungen vom Teufel empfangen, ſo daß, wenn ein Yezide in Zweifel iſt, Geſchäfte von Wichtigkeit zu unternehmen, er zu dem Kocieck ſich begiebt, um ihn vermittelſt eines Beutels Geldes um Rath zu fragen. Um ſeinen Offenbarungen Anſehen zu verſchaffen, breitet ſich derſelbe, ehe er Antwort giebt auf die Frage, auf dem Erdboden aus und bedeckt ſich und ſchläft, oder ſtellt ſich, als wenn er ſchliefe; dann ſagt er, es ſei ihm dieſe oder jene Entſcheidung offenbart worden. Zuweilen aber nimmt er ſich Zeit von zweien oder dreien Nächten. Ein Beiſpiel von dem Gewicht, das dieſen Offenbarungen beigelegt wird, iſt dieſes: Vor vierzig Jahren kleideten ſich die Frauen der Yeziden, gleich wie die arabiſchen, die Hemden mit Indigo gefärbt, um Seife zu ſparen. An einem Morgen kam der Kocieck unverſehens von dem Haupt der Yeziden her und ſagte, in der vorigen Nacht habe er die Offenbarung erhalten, daß die Indigofarbe eine Farbe von unglücklichem Omen ſei und beim Teufel nicht gut angeſchrieben. Dies war genug, um Menſchen an alle Stämme zu ſenden mit der Weiſung, dieſe Farbe zu verbannen, ſich von ſolchen Kleidern zu entledigen und die weiße Farbe an die Stelle zu ſetzen. Und ſie vollzogen dieſen Befehl mit ſolcher Genauigkeit, daß, wenn damals einige

Yeziden bei den Christen oder Türken als Gäste sich befanden und diese ihnen ein Bett von solcher Farbe gaben, wenn es auch im strengen Winter war, sie eher mit den bloßen Kleidern schliefen, als eines solchen sich zu bedienen. — Die Yeziden glauben, daß die Seelen der Verstorbenen zu einem Ort der Ruhe erhoben, daß sie mehr oder weniger glücklich werden nach ihrem Verdienst; sie sollen zuweilen ihren Verwandten und Freunden erscheinen, um sie von ihren Wünschen zu benachrichtigen. — Die Yeziden sind in viele Nationen getheilt; ein Stamm unabhängig von dem anderen. Obgleich das große geistliche Haupt der Sekte keine zeitliche Macht hat, so hat er doch die Verpflichtung, Frieden unter ihnen zu stiften, wenn sie im Streit mit einander sind; und seine Vermittlung hat gewöhnlich einen glücklichen Erfolg. Einige von den Stämmen wohnen in dem Gebiet von Dschulamerk, Andere in dem Gebiet des Fürsten von Djezireh, andere unter der Gerichtsbarkeit der Regierung von Diarbekr, Andere in dem Gebiet des Fürsten von Amadia, unter welchen der edelste der sogenannte Sciekan, dessen Sheikh von ihnen Mir genannt wird. Die mächtigste und furchtbarste Völkerschaft ist die, welche auf dem Berge Sindschar über Mosul und an dem Flusse Kabul wohnt, getheilt unter zwei Sheikh, von denen der eine gegen Osten, der andere gegen Süden herrscht. Die Yeziden wohnen theils unter türkischer, theils unter Kurden-Herrschaft. Von den Muhamedanern werden sie geduldet, als zu dem Grunddogma sich bekennend: kein Gott außer Gott und Muhamed sein Prophet; von den Kurden, weil sie dieselben als tapfere Soldaten wohl gebrauchen können. Unter den Persern von der Sekte des Ali aber finden sie keine Duldung.

Die Nachrichten von Bode (travels in Curdistan and Arabistan) enthalten Folgendes: Die Yeziden haben eine besondere Abneigung gegen die Farbe des Indigoblau. Es wird der Grund ihrer Abneigung angeführt, weil die blaue Farbe in ihrem Dialekt Schin heiße und dies ein dem Namen des Satan, Scheitan, verwandter sei. Doch wird aus dem vorhin Angeführten erhellen, daß der Grund ihrer Abneigung ein

anderer ist; und man erkennt aus dieser Vergleichung, wie vorsichtig man darin sein muß, Demjenigen, was von ihnen berichtet wird, überall Glauben beizumessen.

Die amerikanischen Missionare Grant und Hinsdale besuchten während ihrer Wirksamkeit unter den alten Nestorianischen Gemeinden in Persien und unter den Kurden auch die Yeziden, und es ist von ihnen manches mitgetheilt in verschiedenen Heften der auch für die Ethnographie wichtigen Missionszeitschrift, welche unter dem Namen: „Missionary Herald" zu Boston erscheint. Im Märzheft vom Jahrgang 1841 berichtet Grant: Als er im Jahre 1839 in ein Dorf der Yeziden ohnweit des alten Niniveh kam, wurde er zuerst von dem Sheikh, in dessen Haus er aufgenommen wurde, sehr kalt empfangen; aber bald bemerkte er die Ursache, die darin lag, daß er ihn für einen Muhamedaner hielt. Alles änderte sich, als er einen christlichen Missionar in ihm erkannte. Auch hier wird bestätigt, daß die Yeziden eine große Achtung vor dem Christenthum hegen, von dem sie noch manche Ueberbleibsel haben sollen, wie die Taufe. Sie machen das Zeichen des Kreuzes. Wenn sie in eine christliche Kirche kommen, ziehen sie die Schuhe aus und küssen die Schwelle. Sie sollen oft vom Weine als dem Blute Christi reden; sie halten den Becher mit beiden Händen, und wenn ein Tropfen von dem Wein auf die Erde fällt, sammeln sie ihn mit religiöser Scheu. Sie glauben an einen Gott und in gewisser Hinsicht an Christus als Heiland. Sie werfen sich in Anbetung nieder vor dem Aufgehen der Sonne und küssen ihre ersten Strahlen, wenn sie auf irgend einen Gegenstand in ihrer Nähe fallen. Sie löschen kein Licht mit ihrem Athem aus und speien nicht in's Feuer, um das heilige Element nicht zu entweihen. Sie sollen die Beschneidung und eine Feier des Passahfestes, oder etwas dem Opfer des Passahlammes Aehnliches haben.

In dem August-Heft vom Jahre 1842 finden wir den Bericht von einer Unterredung des genannten Missionars mit einem Häuptling der Yeziden in einem Dorf in der Umgegend von dem alten Niniveh. Dieser sagte, daß die Yeziden mit den

Christen befreundet seien, nicht so mit den Muhamedanern, daß ihre Vorfahren Christen seien von derselben Art, wie die Nestorianer; und er nannte mehrere alte Christen als Gründer ihrer Religion, unter welchen zwei unter dem Namen Adde. Grant meinte in diesem den Namen des Thaddäus, oder den des Addi, eines Schülers von Mani, zu finden. Einer der Gründer der Sekte soll von Palästina oder Syrien gewesen und der „Pilger oder Reisende," Mar Yohanna oder Hanna genannt worden sein. Als der Häuptling mit Grant allein war, fragte er ihn mit einem ängstlichen Blick, ob der Tag nicht nahe sei, da das Christenthum siegen und die Welt regieren werde. Er wies ihn auf die brennende Lampe und gegen die aufgehende Sonne hin, indem er mit Wärme den Namen Jesu Christi aussprach, und zugleich sich beugte, zum Zeichen der Anbetung. Er erzählte ferner, nachdem er sich ängstlich umgesehen, ob Keiner da sei, als ein tiefes Geheimniß, daß seine Leute Söhne Israels wären, und fügte hinzu, daß sie an den Pentateuch, die Psalmen, die Evangelien glaubten; und indem er ihn aufforderte zu schweigen, sagte er, daß sie ein anderes Buch besäßen, ihnen eigenthümlich, genannt Furkal. In Gegenwart der Muhamedaner aber hatte er geleugnet, daß sie irgend ein Buch hätten. Dann sprach er den Grundsatz aus, daß sie ihren Glauben als Geheimniß fortpflanzten, während daß die Muhamedaner ihre Religion der Welt offen vortrügen von der Spitze ihres Minarets herab. Es wird erzählt, daß sie den Koran lesen, nachdem sie sorgfältig den Namen des Satan, wo er vorkommt, mit Wachs bedeckt haben. Dem Missionar berichtete sein Wirth, daß die Bildung unter ihnen sich auf eine bestimmte Familie beschränkte, und daß Niemand, als die Abkömmlinge derselben, je lesen lernte. — Auch der amerikanische Missionar Th. Laurie machte von dem Dorfe Khorsabad, ohnweit Niniveh, aus im Juli des J. 1844 einen Besuch bei den Yeziden, von denen er einen Bericht erstattet hat in der zu New-York erscheinenden: Bibliotheca sacra im 17ten Heft des Jahrg. 1848. Wir finden aber darin nichts Neues, was für unseren Zweck zu benutzen wäre.

Auch Layard besuchte die Yeziden während seiner bekannten

Reiſe nach den Ruinen von Niniveh und erzählt von ihnen, daß ſie ein höchſtes Weſen anerkennen, dem ſie aber kein unmittelbares Opfer oder Gebet darzubringen ſcheinen. Der Name des böſen Geiſtes werde von ihnen nie erwähnt und ſie ſollen Manche getödtet haben, welche ihr religiöſes Gefühl durch Erwähnung des Satans beleidigten. Sie ſcheuen ſich, jeden ähnlichen Namen anzuwenden. Die Art, wie ſie den Namen des Satans umſchreiben, ſtimmt mit dem oben Erzählten überein. Sie haben eine kupferne Figur eines Vogels, Pfau, die ſie aber nicht als ein Götzenbild, ſondern als ein Symbol bezeichnen, — wie aus der Vergleichung mit dem Bericht von Forbes (Frederic Forbes visit to the Sinjar hills in 1838 im Journal of the royal geographical society of London Vol. IX, 1839, P. III, p. 409 etc.) hervorgeht, wahrſcheinlich ein Symbol von dem Hochmuth des gefallenen Engels. — Sie lehren, daß Satan, der wegen ſeines Abfalls von Gott Strafe leide, doch noch große Macht beſitze und einſt wieder zu ſeiner urſprünglichen Stellung erhoben werden ſolle. Sie ſagen, daß man ihn verſöhnen und verehren müſſe, denn da er jetzt Mittel beſitze, den Menſchen Böſes zuzufügen, werde er einſt die Macht erhalten, ſie zu belohnen. Es ſeien demſelben untergeordnet ſieben Erzengel, welche großen Einfluß auf die Welt hätten. Auch Chriſtus ſei ein großer Engel geweſen, welcher menſchliche Geſtalt angenommen; er ſei nicht am Kreuze geſtorben, ſondern habe ſich zum Himmel erhoben. — Alſo eine doketiſche Auffaſſung. — Sie haben große Verehrung vor dem alten Teſtament; das neue Teſtament verwerfen ſie nicht, auch den Koran nicht, dem ſie aber geringere Verehrung erweiſen. Sie betrachten Muhamed als Propheten, ſowie auch Abraham und die Patriarchen. Sie erwarten die Wiederkunft Chriſti; haben eine Waſſertaufe ſieben Tage nach der Geburt und in demſelben Alter die Beſchneidung. Auch wird die Verehrung der Sonne ihnen zugeſchrieben. Sie wenden ſich bei ihrer Andacht gegen Aufgang derſelben und küſſen die Gegenſtände, auf welche die erſten Strahlen derſelben fallen. Dieſelbe Verehrung erweiſen ſie auch dem Feuer; ſie ſpeien es nie an; ſie halten die Hände darüber und küſſen dieſe nachher.

Die blaue Farbe verabſcheuen ſie. Häufige Luſtrationen kommen bei ihnen vor. Sie halten das Schweinefleiſch für unrein und beobachten außer dem Moſaiſchen Geſetz die Noachitiſchen Gebote. Layard widerlegt die Gerüchte von ihren Ausſchweifungen bei ihrer ſchon erwähnten nächtlichen Feier, wie er ſelbſt einer ſolchen beigewohnt hatte.

Forbes fügt in dem ſchon erwähnten Bericht nichts weſentlich Neues in Beziehung auf die Religionslehren der Yeziden hinzu. Er bezeichnet als ihren Hauptſitz die Hügel von Singar (Sindſchar) in Meſopotamien, redet von der früheren Unſicherheit der Karavanen, die ihrer Plünderung ausgeſetzt waren, bis ſie durch Hafiz, Paſcha von Diarbekr, angegriffen und unterworfen wurden.

Der armeniſche Schriftſteller Indſchidſchean führt in ſeiner Geographie Armeniens, wie Hr. Profeſſor Petermann mir mitzutheilen die Güte hatte, über ihre Anbetung des Satans Uebereinſtimmendes an mit dem, was wir in allen Berichten darüber fanden. Er erwähnt nur noch beſonders, daß ſie ſich des Umganges mit Dämonen rühmten. Es ſagt derſelbe, daß ſie ihrem Glauben nach Chriſten von der Sekte der Manichäer ſeien. „Sie ſchwören bei Jeſu dem Leuchtenden," trinken Wein in Jeſu Namen und ſagen: „der Becher Jeſu," worauf die Genoſſen antworten: „zur Liebe Jeſu." Der Trinkende muß den Becher mit beiden Händen halten und darf keinen Tropfen auf die Erde fallen laſſen. Fällt ein Tropfen nieder, ſo lecken ſie ihn mit religiöſer Sorgfalt wieder auf. Sie feiern ſcheinbar auch die Meſſe; die Prieſter haben ein Gewand, dem Meßgewand ähnlich, eine Art von Sack. Mit entblößtem Haupte thun ſie Brod und Wein in den Kelch und beten darüber ein ſtilles Gebet. Das Oberhaupt ihrer Sheikhe führt alljährlich einmal Geſchenke nach Elkoſch zum Neſtorianiſchen Patriarchen, der ihm den Segen ertheilt. Wenn ſie vor dem Altar oder dem Bilde der Jungfrau Maria eine Lampe angezündet finden, tauchen ſie die Finger in das Oel und machen das Zeichen des Kreuzes. Vor Aufgang der Sonne ſtellen ſie ſich ihr mit gefalteten Händen gegenüber, erheben ſie vor das

Geſicht, legen beide Daumen kreuzweiſe über einander; und wenn die Sonnenſtrahlen darauf ſcheinen, küſſen ſie dieſelben und glauben damit alle ihre Gebete verrichtet zu haben. —

Es erhellt aus den angeführten Berichten, daß die Unterſuchung über dieſe Sekte und ihren Urſprung manchen Schwierigkeiten unterliegt. Es ſcheint, daß ſie ihre Lehre ſehr geheim hielt, ſehr zurückhaltend war bei der Mittheilung derſelben; und bei ihrem Mangel an Bildung kann ihre urſprüngliche Lehre vielfach getrübt, mit fremden Elementen vermiſcht worden ſein, zumal da ſie mit ſo verſchiedenartigen Völkern, ſo verſchiedenen Religionen in Berührung kamen. Wenn ihre Lehre nur durch mündliche Ueberlieferung fortgepflanzt wurde, iſt dies eine deſto unzuverläſſigere Quelle, um daraus die urſprüngliche Beſchaffenheit der Sekte und ihre Entſtehung ſelbſt kennen zu lernen. Etwas Anderes iſt es, wenn ihre Lehre in einem geſchriebenen Buche niedergelegt iſt, wie von jenem amerikaniſchen Miſſionar ein ſolches unter dem Namen Furkal angeführt wird, und wie Forbes aus ihren Mittheilungen anführt, daß ſie ein ſolches von dem Sheikh Adi verfaßtes Buch haben wollen, der aber dieſe Nachricht in Zweifel zieht, da keiner unter ihnen leſen könne. Ob jener Name Furkal eine beſondere Bedeutung habe, und welche, überlaſſe ich der Unterſuchung der Meiſter in dieſem Fach. Wenn ein ſolches Buch exiſtirt, wäre die Bekanntmachung deſſelben gewiß ſehr zu wünſchen, könnte eine weit ſicherere Kenntniß über den Gegenſtand, den wir unterſuchen wollen, verleihen und vielleicht manche wichtige Aufſchlüſſe über die ältere Religions- und Sektengeſchichte dieſer Gegenden geben; wie man über die Beſchaffenheit und den Urſprung der merkwürdigen Sekte der Zabier eine weit ſicherere und vollſtändigere Erkenntniß erlangt hat, ſeitdem das Hauptreligionsbuch dieſer Sekte durch den ſchwediſchen Gelehrten Norberg bekannt gemacht worden. Da der Synkretismus der Religionen in den religiöſen Erſcheinungen des Orients ſo häufig vorkommt, da dieſe Sekte durch ihre Politik bewogen werden konnte, ſich bald dem Chriſtenthum, bald dem Muhamedanismus und Koran mehr anzuſchließen, als es ihre urſprüngliche Richtung erlaubte,

da ſolche orientaliſche Sekten häufig den Grundſatz anwandten, diejenigen, die ſie als unempfänglich für ihre eſoteriſche Lehre und als Feinde derſelben betrachteten, zu täuſchen, ſo iſt es deſto ſchwerer, zu einer ſicheren Entſcheidung darüber zu kommen. Doch, wenn wir Alles in den angeführten Berichten vergleichen, wird es unfehlbar erhellen, daß ihre ganze Richtung eine urſprünglich dem Muhamedanismus feindliche iſt, daß ſie hingegen aus einem gewiſſen Zuſammenhang mit dem Chriſtenthum hervorgegangen ſind, wenn ſie auch vielleicht durch dieſe freundlichere Beziehung zu demſelben veranlaßt worden ſind, vermöge des ſynkretiſtiſchen Geiſtes und der mannichfachen Berührung mit orientaliſchen Chriſten und des Eindrucks, den Manches auf ſie machte, mehr Chriſtliches aufzunehmen, als in ihrer urſprünglichen Richtung gegeben war. Ferner ſind wohl Anklänge eines parſiſchen Dualismus, der parſiſchen Sonnen- und Feuerverehrung bei ihnen nicht zu verkennen, wie dieſes auch zu ihren vorherrſchenden Wohnſitzen beſonders paßt, der Verbindung mit Perſien und Armenien, in welchem letzteren Lande die parſiſche Religionslehre, von welcher im 5ten Jahrhundert eine Verfolgung gegen das Chriſtenthum dort ausgegangen war, ſich noch länger im Gegenſatz gegen daſſelbe und in der Vermiſchung mit demſelben erhielt. Es erhellt aber auch deutlich, daß es nicht die reine zoroaſtriſche Lehre iſt, in keiner ihrer Auffaſſungsformen, die wir hier finden, ſondern eine aus der Vermiſchung mit chriſtlichen Elementen hervorgegangene und dadurch modificirte. Es fragt ſich nur, an welche chriſtliche Sekte, in der wir eine ſolche Miſchung erkennen, wir hier denken ſollen. Wir haben ſchon die Meinung, die ſich Mehreren empfohlen hat, angeführt, daß an die manichäiſche Sekte hier gedacht werden ſoll. Man könnte den Sheikh Adi, der als Stifter dieſer Sekte angeführt wird, auf einen der Hauptſchüler Mani's, den Adeimantos, welcher auch Addas genannt wurde, zurückführen. Die Verehrung der Sonne würde dem Manichäismus wohl entſprechen, da die Sonne, der Mithras, in dem manichäiſchen Syſtem einen bedeutenden Platz einnahm. In der Sonne erkennt der Manichäer die Seele, die von der Vermiſchung mit der

Materie ſich frei erhalten und von hier aus wirkt, um die ihr verwandte, überall verbreitete Seele aus den Banden der Materie immer mehr zu befreien, ſie zu ſich ſelbſt zu erheben und zum Lichtreich zurückzuführen. So leitet der in der Sonne thronende Geiſt den Läuterungsproceß in der Natur, wie durch die ganze Vegetation die durch die Materie gefangen gehaltene Seele immer mehr aus den Banden der Natur entfeſſelt wird, aus dem finſteren Schooß der Erde die Seele immer mehr befreit und geſtaltend in Blüthen und Früchten hervortritt, jene leidende Seele, der filius hominis crucifixus omni e ligno, in allen Fruchtbäumen; und wie der Manichäismus, in ſeiner Anſchauung Phyſiſches und Ethiſches vermiſchend, denſelben Proceß in der Natur und in der ſittlichen Weltordnung, in der Geiſterwelt, erkennt, ſo iſt es nach der Auffaſſung deſſelben jener Sonnengeiſt, der auf Erden erſchien, um der in der Natur und in der Menſchheit leidenden Seele die helfende Hand zu reichen, den Läuterungsproceß, durch den ſie endlich zu ihrem Urquell frei ſich erheben ſollte, zu ſeiner Vollendung zu führen. Der Sonnengeiſt konnte natürlich in keine Vermiſchung mit der Materie eingehen, die Lichtgeſtalt, in der er erſchien, ſtellte ſich dem ſinnlichen Auge nur dar in ſinnlicher Scheinform, eine Form, die keine Realität hatte; es war eine Maja. Indem der Sonnengeiſt einer ſcheinbaren Kreuzigung ſich unterzog, in dieſer Form dem ſinnlichen Auge ſich darſtellte, iſt dieſes ein Symbol der in der ganzen Natur gekreuzigten Seele, welcher der Sonnengeiſt ſeine helfende Hand reicht zu ihrer Befreiung. Und was nun die Yeziden lehren, nach einem der angeführten Berichte, von der Scheinform, in welcher jener Engel vom Himmel als Jeſus den Menſchen erſchien, der ſich nachher wieder zum Himmel erhob, dieſer Doketismus könnte der manichäiſchen Auffaſſung entſprechen. Aber doch, wenn wir die Vergleichung weiter verfolgen, werden wir ſie nicht durchführen können und das Eigenthümliche des Manichäismus bei dieſer Religionsſekte durchaus nicht finden. Es wird ſich nicht erklären laſſen, wie der urſprüngliche Charakter des Manichäismus, wenn auch noch ſo ſehr verdunkelt durch die Verſchmelzung mit fremdartigen Elementen, eine ſolche Sekte

hätte erzeugen können. Die Idee eines aus dem Abfall von dem höchſten Weſen hervorgegangenen Princips iſt eine dem Weſen des Manichäismus durchaus widerſtreitende; und ebenſo daher auch die Idee einer letzten Verſöhnung des böſen Princips mit demſelben. Es gehört zu den weſentlichen Anſchauungen des Manichäismus, den Gegenſatz von Licht und Finſterniß, Seele und Materie, als einen urſprünglichen und abſoluten zu betrachten; wie von keinem Abfall, kann auch von keiner Verſöhnung hier die Rede ſein. Die Vermiſchung beider Principien, Seele und Materie, Licht und Finſterniß, ſoll nur dazu dienen, das böſe Princip ganz ohnmächtig zu machen, daß die Materie zuletzt nur als entgeiſtete Maſſe zurückbleibe. Aus den Principien des Manichäismus folgte eine durchaus ascetiſche Richtung, Entfremdung von allem Sinnlichen, Zurückziehung des Geiſtes von der Materie, um ſich immer mehr frei zum Lichtreich zu erheben, wie dies in ſeinem Culminationspunkt von den Sanias der Manichäer, den ſogenannten Electis, ihrer Prieſterkaſte, vollkommen verwirklicht werden ſollte. Einen Anſchließungspunkt würde in dieſer Beziehung nur geben, was über die Abneigung jener Sekte gegen das Thierſchlachten geſagt worden, wie dies auch der manichäiſchen Vollkommenheit widerſprach. Aber dies ſcheint bei jener Sekte mit einer Metempſychoſe, die in den orientaliſchen Religionen immer weit verbreitet war, zuſammengehangen zu haben; und es braucht dies nicht nothwendig etwas Manichäiſches zu ſein. Die Enthaltung vom Fleiſcheſſen, wie ſie zur manichäiſchen Vollkommenheit gehörte, finden wir hier doch nicht; und das Trinken des Weins iſt etwas durchaus Unmanichäiſches. Die Verehrung des Weins, die Scheu, von demſelben etwas zu vergießen, welches auf den Zuſammenhang mit dem chriſtlichen Abendmahl hinweiſt, iſt durchaus antimanichäiſch. Denn man erkannte ja die Manichäer daran, daß, wenn ſie ſich dem Kultus der Kirche accommodirten und das heilige Abendmahl mitfeierten, ſie des Weins nach ihren ascetiſchen Grundſätzen dabei ſich enthalten zu müſſen glaubten. Der Manichäismus unterſcheidet ſich, wie von dem urſprünglichen Parſismus, ſo auch von der Lehre der Yeziden durch den ſchroffen

Gegenſatz gegen alles Natürliche als Verunreinigung und Feſſel für die gefangene Seele oder das, was dem Lichtreich angehört. Während der Anhänger der zoroaſtriſchen Lehre in allem bildenden Einfluß auf die Natur, allem Anbau derſelben, einen Dienſt des Ormuzd erblickte, im Kampf mit der zerſtörenden Macht Ahriman's, ſetzte hingegen die Lehre Mani's die größte Vollkommenheit in ein von allem Natürlichen abgezogenes contemplatives Leben. Dem Parſismus erſchien eine finſtere, entweltlichende, ascetiſche Richtung als etwas von dem feindlichen Einfluß Ahriman's Ausgehendes, wie dies in der von dem perſiſchen Vezir Mir Nerſeh bei ſeinem Einfall in Armenien um die Mitte des fünften Jahrhunderts erlaſſenen Proclamation dem chriſtlichen Mönchthum zum Vorwurf gemacht wird. (Welche Proclamation zuerſt bekannt wurde in einem Auszuge in St. Martin's mémoires historiques et géographiques sur l'Arménie. Paris 1819; T. II p. 472, und dann ausführlicher mitgetheilt in der Geſchichte der armeniſchen Religionskriege durch den Biſchof Eliſäus, nach der engliſchen Ueberſetzung von Neumann, London 1830 S. 12.) Ueberhaupt iſt der Manichäismus durchaus nicht hinreichend zu erklären aus einer Verſchmelzung der zoroaſtriſchen und chriſtlichen Lehren, ſondern man muß ein drittes Element hinzunehmen, welches den beſeelenden Geiſt des Manichäismus eigentlich bezeichnet, den Buddhaismus. Das Symboliſche und Mythiſche iſt anderswoher gekommen; aber jener nach Entfeſſelung aus den Schranken der Welt ſtrebende Geiſt, jene Sehnſucht, die ſich in's Unendliche verſenken will, iſt eben das dem Buddhaismus Eigenthümliche. — So glauben wir gar keine Verwandtſchaft zwiſchen dem Manichäismus und der Yezidenlehre zu finden und keine Spur eines äußerlichen Zuſammenhangs zwiſchen dem Yezidismus und dem Manichäismus. Wer auch jener Sheikh Adi geweſen ſein mag, die Zuſammenſtellung deſſelben mit dem Adimant erſcheint uns als etwas ganz Willkührliches. Die Verehrung der Sonne tritt allerdings als etwas Charakteriſtiſches nach den meiſten Berichten bei den Yeziden hervor. Sie weiſt allerdings auf den Parſismus hin. Aber an eine Vermittlung durch den

Manichäismus brauchen wir deshalb nicht zu denken. Dieſer Einfluß der parſiſchen Religionslehre läßt ſich wohl bei manchen Sekten wahrnehmen. Wir erwähnen hier die alte jüdiſche Sekte der Eſſener, von welcher Joſephus (de bello jud. II, 8, 5) berichtet, daß, „ehe die Sonne aufgeht, ſie nichts Gemeines oder Profanes unter einander reden und vaterländiſche Gebete an dieſelbe richten, ſie gleichſam bittend, daß ſie aufgehen möge;" wie er auch an einer anderen Stelle daſſelbe, was wir bei den Yeziden finden, erwähnt, ihre Scheu davor, daß die Sonnenſtrahlen etwas Unreines berühren ſollten (ibid. §. 9). In der neueren Zeit iſt es zwar die gewöhnlichere Annahme geworden, den Eſſenismus von Alexandria abzuleiten, eine paläſtinenſiſche Umbildung der ägyptiſchen Therapeutenlehre darin zu finden und den Einfluß des helleniſchen Platonismus darin zu erkennen; aber wir können für alle dieſe Annahmen keinen hinreichenden Grund finden und glauben vielmehr den Einfluß altorientaliſcher Religionen, insbeſondere des Parſismus in der Vermiſchung mit dem Judenthum hier wahrzunehmen. Doch iſt unſere Kenntniß des Eſſenismus eine zu mangelhafte, wenn wir nicht dieſelbe durch unſichere Hypotheſen ergänzen wollen, um eine Vergleichung derſelben mit anderen Religionsſekten anſtellen zu können. Wir wollten hier nur nachweiſen, daß die Verehrung der Sonne bei den Yeziden keineswegs veranlaßt, gerade an eine Verbindung mit dem Manichäismus zu denken. Was als das Charakteriſtiſche in der Yezidenlehre erſcheinen muß, iſt, daß ſie den Geiſt, von dem alles Böſe abgeleitet wird, nicht allein als einen urſprünglich guten und von Gott abgefallenen betrachten, ſondern auch annehmen, daß er ſich zuletzt mit Gott verſöhnen werde. Daraus erhellt ſchon, daß ſie unter dem böſen Geiſt ſich nicht ein gewiſſes Princip denken, das in der Schöpfung nothwendig als Gegenſatz gegen das Gute hervortreten muß, eine bewußtlos wirkende Naturkraft, daß nicht die Anſchauung vom Böſen zu Grunde liegt, welche als die damalige Anſchauungsweiſe des Parſismus in jener Proclamation des Mir Nerſeh bezeichnet iſt, das „vielleicht," welches der Urgrund alles Seins, der Zervan akarana, bei der Schöpfung

ſprach, und welches die Veranlaſſung zu dem Urſprung des Ahriman gab, das Princip des Böſen, als das Princip des Zweifels, der Verneinung, das Sollicitirende in der Schöpfung. In der Lehre, von der wir hier handeln, liegt eine ganz andere Anſchauungsweiſe zu Grunde, das Böſe nur als Sache der Freiheit betrachtet, hervorgegangen aus einem Abfall des freien Willens von Gott, wie es auch ſein Ende finden wird in der allgemeinen Wiederverſöhnung mit ihm. Ferner ganz eigenthümlich bei dieſer Sekte, daß dieſer gefallene Geiſt wegen ſeiner urſprünglichen Natur und Beſtimmung und der ihm bevorſtehenden Wiedereinſetzung in ſeine urſprüngliche Würde zum Gegenſtand einer beſonderen Verehrung gemacht wird; dieſes iſt etwas ſo Eigenthümliches, daß, wenn wir bei irgend einer anderen Sekte etwas Aehnliches finden, wir entweder werden ſchließen können, daß die Yeziden mit dieſer Sekte äußerlich zuſammenhangen, oder daß eine gemeinſame Quelle beiden zum Grunde liegt. Dies findet ſich nun bei einer chriſtlichen Sekte, welche im eilften Jahrhundert im byzantiniſchen Reich von Thracien und den angrenzenden Gegenden her auftauchte unter dem Namen der Εὐχῖται oder Ἐνθουσιασταί, wie man ſie nach ihren Gebeten und Verzückungen nannte. Der conſtantinopolitaniſche Gelehrte Μιχαὴλ ὁ Ψελλὸς hat von dieſer Sekte gehandelt in ſeinem Dialog: περὶ ἐνεργείας δαιμόνων, zwiſchen einem ächten Gottesverehrer, dem Timotheus, und einem Thracier, wahrſcheinlich einem kaiſerlichen Beamten, der zur Inquiſition gegen jene Sekte ausgeſandt worden. Leider aber enthält dieſe Schrift mehr allgemeines Gerede, als geſchichtliche Nachrichten, und es fehlt uns daher ſehr an Daten zur genaueren Kenntniß dieſer Euchiten des eilften Jahrhunderts, wenn wir nicht die Vergleichung mit anderen verwandten Sekten hinzunehmen wollen. Doch auch das Wenige, was wir durch den Michael Pſellos erfahren, iſt ſchon hinreichend, eine Verwandtſchaft zwiſchen dieſen Euchiten und den Yeziden nachzuweiſen. Es wird von dieſer Sekte hier geſagt (S. 3), daß ſie Einen Gott als Vater annehmen; von dieſem aber ſtammten zwei Principien ab, der ältere und der jüngere Sohn; dem

Vater eigneten ſie die ganze überweltliche Region des Daſeins zu, dem jüngeren Sohn (ohne Zweifel iſt Chriſtus gemeint), was im Himmel iſt, dem älteren die Herrſchaft über Alles in der Welt; den letzteren nannten ſie den Satanaël, — eine Zuſammenſetzung, wie ſie ſchon bei den Juden üblich war. Unter den Anhängern dieſer Lehre macht er nun drei Claſſen. Von der einen ſagt er, daß ſie beide Söhne verehre; denn wenngleich ſie jetzt mit einander im Streit ſeien, ſtammten ſie doch von Einem Vater ab und würden zuletzt mit einander ſich verſöhnen. Gewiß läßt dieſes darauf ſchließen, daß auch ſie den älteſten Sohn nicht als einen urſprünglich böſen Geiſt, ein ſeinem Weſen nach böſes, dem Göttlichen entgegenſtehendes, unbewußtes Princip, ſondern als einen von Gott abgefallenen Geiſt betrachteten, der ſich zuletzt daher mit Gott wieder verſöhnen werde. Hier haben wir alſo ganz die Lehre der Yeziden. Von der zweiten Claſſe ſagt er, daß ſie den Jüngeren verehrten, inſofern er über die höhere Region herrſche; nach der beſtehenden Lesart: „daß ſie den Aelteren zwar nicht ſchmähten, aber ſich doch vor ihm hüteten, daß er ihnen Böſes zufügen könne" (τὸν πρεσβύτερον οὐκ ἀτιμάζοντες μέν, φυλαττόμενοι δ' αὐτὸν ὡς κακοποιῆσαι δυνάμενον, S. 4). Dies, daß ſie den Satan nicht ſchmähen ſollten, würde mit der Yezidenlehre zwar gut übereinſtimmen; indeſſen können wir die Lesart nicht für richtig halten. Es ſoll hier offenbar ein Gegenſatz gegen die erſte Parthei, welche den Satanaël wirklich verehrt, bezeichnet werden, und auch das μὲν und δὲ ſcheint mir zu dieſer Auffaſſung nicht zu paſſen; es muß vielmehr heißen: οὐ τιμῶντες μέν, φυλαττόμενοι ꝛc. „ſie ehren ihn zwar nicht, wie die Anderen, glauben ſich aber doch vorſichtig vor ihm hüten zu müſſen, damit er ihnen keinen Schaden bringe." Dies halten wir für durchaus nothwendig, wenngleich auch der neue Herausgeber, Boiſſonade, nichts darüber bemerkt. Auch bei der hier zuletzt bezeichneten Parthei werden wir doch etwas Verwandtes mit der Lehre der Yeziden darin finden, inſofern auch dieſe als Grund dafür, daß man den Satan nicht ſchmähen ſolle, anführten die ihm einwohnende Macht, den Menſchen Böſes zuzu-

fügen. Dann bezeichnet Pſellos auch eine dritte Klaſſe als die Schlechteſten, welche nur den Satanael verehrten und offenbar ſich Gott entgegenſtellten; — wenn anders wirklich dieſe Unterſcheidung der geſchichtlichen Wahrheit entſpricht. — Wir finden noch einen merkwürdigen Vergleichungspunkt zwiſchen den Yeziden, nach den angeführten Berichten, und den Euchiten, inſofern auch dieſe letzteren ſich beſonderer Offenbarungen rühmten, beſondere Geſichte und Verzückungen anführten, wie Aehnliches bei den Yeziden vorkommt. Es kann ſein, daß diejenigen, welche den Satanael verehrten, alles dieſes als Offenbarungsformen deſſelben betrachteten; vielleicht pſychologiſche Erſcheinungen, die ins Gebiet des Magnetismus und Somnambulismus gehören, gleichwie jene bei den Yeziden vorkommenden pſychologiſchen Thatſachen, die wir angeführt haben; zu vergleichen mit den alten Incubationen und ähnlichen Erſcheinungen in den Märtyrercapellen, wie Conſtantin d. G. deshalb den Tempel des Asclepios zu Aegae in Cilicien zerſtören ließ, weil jene Erſcheinungen zur Beförderung des Heidenthums beitrugen; und Libanius trauert, daß ſeit dem jene Krankenheilungen nicht mehr verrichtet würden. So erzählt jener Thracier ein Beiſpiel, daß, als er in der Stadt Elaſon (Lissus, Elissus, Ἔλισσος, Ἀλέζιον) im ſüdlichen Dalmatien in eine Verſammlung jener Sekte kam, ein Mann in einem ekſtatiſchen Zuſtande, als ein „Beſeſſener," wie der Thracier ſagt, aufgetreten ſei, welcher ihn ſelbſt als den bezeichnet habe, der von der Regierung geſandt worden, der Sekte nachzuſtellen, ihre Geheimniſſe bekannt zu machen, und der ihn ſelbſt als Gefangenen nach Conſtantinopel fortführen werde (S. 23). Ferner iſt noch eine Vergleichung zu bemerken, daß von den Euchiten, wie von den Yeziden, nächtliche Verſammlungen, wobei die Lampen ausgelöſcht worden ſeien, angeführt werden. In denſelben ſollen ſehr ſchlimme Ausſchweifungen aller Art begangen worden ſein. Es iſt allerdings möglich, daß bei der Partei der eigentlichen Satansverehrer, die ſich Gott entgegenſtellen wollten, unſittliche Gräuel damit zuſammenhingen, wie ſolche Erſcheinungen bei gewiſſen gnoſtiſchen Sekten nach unbezweifelten Berichten wirklich vorkommen,

und wie ich mich erinnere, auch von den Sekten unter den Hindus Solches geleſen zu haben. Da wir aber Nachrichten, wie dieſe, von den nächtlichen Verſammlungen der erſten Chriſten, von den Verſammlungen der Häretiker und Juden im Mittelalter, den Verſammlungen der Hugenotten nach der Reformation durch den fanatiſchen Volkshaß auf gleiche Weiſe verbreitet finden, ſo werden wir dadurch gemahnt, ſolchen Gerüchten nicht leicht zu glauben. — Die Euchiten ſtimmen noch darin mit den Yeziden überein, daß ſie mannichfache Täuſchungen und Accommodationen ſich erlaubten, um den Verfolgungen zu entgehen. Denn der Timotheus ſagt in jenem Dialog, daß ſolche Leute ſich mitten in dem ἱερὸν κόμμα herumtrieben, ſei es nun, daß unter dieſer dem πονηρὸν κόμμα des Ariſtophanes (Plutus v. 862) nachgebildeten Phraſe die katholiſche Kirche überhaupt, oder Mönche und Kleriker zu verſtehen ſind. So wurden die Euchiten auf einmal bemerkt, wo ſie längſt im Verborgenen ſich verbreitet hatten, und wir werden ſie von den ſlaviſchen Völkerſchaften in jenen Gegenden her unter einem anderen Namen im zwölften Jahrhundert wieder auftauchen ſehen. — Mit jenen Euchiten hangen ohne Zweifel die Bogomilen des zwölften Jahrhunderts zuſammen, welche wir beſonders aus dem Werke des gelehrten griechiſchen Mönches Euthymios Zigabenos, einem Stück ſeiner πανοπλία τῆς ὀρθοδόξης πίστεως, kennen lernen. Dieſes Werk iſt nur einmal zu Tergoviſt in der Wallachei im Jahre 1710 gedruckt worden, in unſeren Gegenden ſchwer zu haben, gewöhnlich nur in der lateiniſchen Ueberſetzung bekannt. Das auf die Bogomilen Bezügliche, wovon hier allein die Rede ſein kann, hat Gieſeler in einem Programm 1842 griechiſch abdrucken laſſen. Die Euchiten hatten ſich in dem griechiſchen Reich und außerhalb deſſelben auszubreiten geſucht, und konnten in der neubekehrten bulgariſchen Völkerſchaft leichter Eingang finden. Von hier aus ſuchten ſie ſich wieder in dem griechiſchen Reich zu verbreiten und erſcheinen ſo, da die Bulgaren von den ſlaviſchen Völkern, in deren Mitte ſie ſich niedergelaſſen, ſlaviſche Sprache angenommen hatten, mit dem ſlaviſchen Namen, welcher dem ur-

ſprünglich griechiſchen entſpricht, der Bogomilen. Euthymius Zigabenus, der die Sekte ſelbſt kennen gelernt hatte, erklärt dieſen Namen aus der Zuſammenſetzung von Βὸγ = Herr und μίλουι = ἐλέησον, weil man ſie Gott häufig um Erbarmung anrufen hörte, was dem bekannten ruſſiſchen „Pomiloui“ entſpricht. Der gelehrte ſlaviſche Sprachkenner, der ſelige Kopitar in Wien, hat aber in einem Brief an Gieſeler, auf den ſich dieſer beruft, dieſe Etymologie beſtritten, als mit der ſlaviſchen Sprache unvereinbar, und dagegen behauptet, es könne nur die Abſtammung von Bogu mil (deo carus) zum Grunde liegen. Auch ſo verſtanden wäre der Name nicht ohne Analogie in der Vergleichung mit ſolchen antikirchlichen myſtiſchen Sekten, wie man an die Gottesfreunde in Deutſchland in dem vierzehnten und funfzehnten Jahrhundert denken könnte. Doch möchte ich das Zeugniß des Euthymius Zigabenus, der, wahrſcheinlich der ſlaviſchen Sprache unkundig, dem Bericht von Bogomilen ſelbſt, die man ſo beten hörte und die ihr Gebet ſo überſetzten, folgte, nicht ſo leicht verwerfen. Es fragt ſich, ob nicht, wenn auch Euthymius die Worte nicht ganz richtig wiedergiebt, doch eine richtige Deutung derſelben dabei vorhanden iſt. Ob dies angenommen werden kann, darüber wage ich, des ſlaviſchen Sprachſtammes unkundig, nicht zu entſcheiden, ſondern ſtelle dies den gelehrten ſlaviſchen Sprachkennern in unſerer Mitte anheim. Bei dieſen Bogomilen nun finden wir dieſelbe Grundlehre, wie bei jenen angeführten Euchiten: Ein Urvater, von dem zwei Geiſter herrühren, der ältere, Satanael, der jüngere, Chriſtus; daß Satanael ſich gegen Gott empört, einen Theil der übrigen Geiſter verleitet, in das Chaos ſich herabgeſenkt und mit der ihm noch gebliebenen göttlichen Kraft, auf welche der Name „El“ hinweiſt, die Weltſchöpfung hervorgebracht habe. Zwar finden wir nichts von einer endlichen Verſöhnung zwiſchen Satanael und dem höchſten Gott, aber wir haben auch von den Bogomilen nur eine unvollſtändige Kenntniß, und es könnte wohl eine Partei unter ihnen gegeben haben, die mit einer Partei der Euchiten dieſes lehrte, da es im Allgemeinen ohne Zweifel dieſelbe Sekte iſt. Auch finden wir nichts von jener Verehrung des Satanael;

da aber, nach der Angabe des Euthymius, die Bogomilen lehrten, daß der Vater dem Satanael die Regierung über die von ihm hervorgebrachte irdiſche Schöpfung bis auf eine gewiſſe Zeit gelaſſen habe, ſo konnte die einſtweilige Verehrung des Satanael, wie wir ſie bei einem Theil der Euchiten und der Yeziden finden, ſich anſchließen; und wirklich leſen wir bei dem Euthymius Zigabenos zwei Stellen, welche auf etwas dieſer Art hinweiſen. Er führt nämlich (S. 29) Worte an, die von dem Haupte der Bogomilen, dem Baſileios, als Worte Chriſti, aus einer apokryphiſchen Ueberlieferung demſelben untergeſchoben, mitgetheilt wurden: „Ehret die Dämonen, nicht um Nutzen von ihnen zu empfangen, ſondern damit ſie Euch nicht ſchaden;“ (τιμᾶτε τὰ δαιμόνια, οὐχ ἵνα ὠφεληθῆτε παρ' αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ βλάψωσιν ὑμᾶς) und er ſoll, dieſe Worte erklärend, hinzugeſetzt haben, „indem er die Kirchen der Rechtgläubigen als Sitze der böſen Geiſter betrachtete, daß man die den von menſchlichen Händen gemachten Tempeln einwohnenden böſen Geiſter ehren müſſe, ſie anbetend (προσκυνοῦντας), damit ſie nicht erzürnt diejenigen in's Verderben ſtürzten, die dies nicht thäten, da ſie eine große unbeſiegbare Macht hätten, gegen welche auch Chriſtus und der heilige Geiſt nichts vermöchten, weil der Vater ihrer ſchone und ihnen dieſe Gewalt über die Welt bis zum Ende laſſe.“ Hier finden wir alſo wieder einen Anſchließungspunkt für die Yezidenlehre. Die Bogomilen verbreiteten ſich noch lange im griechiſchen Reiche. Vermöge ihrer Accommodation konnten ſie verborgen bleiben, unter Geiſtlichen und Mönchen Anhang gewinnen; aber freilich erhellt es auch nicht, daß Alle, die mit dem Namen „Bogomilen“ von den Byzantinern belegt wurden, zu dieſer Sekte wirklich gehörten. Denn es ſcheint dieſes, wie der verwandte Name der „Begharden“ (die Bezeichnung von „Leuten, welche viel beten“ — nach dem Altdeutſchen), ein für alle Männer eines freieren religiöſen Geiſtes, welche den kirchlichen Mechanismus beſtritten, gebrauchter Name geworden zu ſein. Von dieſen Euchiten oder Bogomilen iſt ein Theil jener dualiſtiſchen Sekten, welche man im Abendland in dem zwölften und dreizehnten Jahrhundert mit dem Na-

men der „Katharer“ belegte, herzuleiten, wie die Verwandtſchaft der Lehren bei einem Theil dieſer Sekte vermuthen läßt und der Name auf die Verbreitung aus der Bulgarei hinweiſt, Bulgari, Bugri, was nachher, wie es noch im Franzöſiſchen geblieben, ein allgemeiner Schimpfname wurde, gleichwie der Name der Katharer in den der „Kätzer“ überging, wenn man dieſen nicht, was mir nicht ſo wahrſcheinlich iſt, aus der Formation Gazari, welche auf die Abſtammung aus der Gazarei, der Halbinſel Krim, hinweiſt, herleiten will. Die Lehre dieſer Bogomilen erkennen wir wieder in dem Stück eines apokryphiſchen Evangeliums unter dem Namen des Apoſtels Johannes, welches von einem Biſchof der Sekte, Namens Nazarius, aus der Bulgarei gebracht und in dem Archiv der Inquiſition zu Carcaſſone niedergelegt, aus demſelben zuerſt von dem Dominikaner Benoiſt in ſeiner „histoire des Albigeois“ herausgegeben, in neuerer Zeit auch von Thilo in dem erſten Bande ſeines „codex apocryphus Novi Testamenti“ bekannt gemacht worden. Es findet ſich aber darin nichts für unſeren Zweck in Beziehung auf die Verwandtſchaft mit der Yezidenlehre weiter zu Erwähnendes. Dürften wir die Bogomilen und Euchiten des eilften und zwölften Jahrhunderts, wie Euthymius Zigabenus in der angeführten Schrift und in dem von Jacob Tollius in den „insignia itinerarii Italici, 1696“ herausgegebenen Stück zu thun ſcheint, von den Euchiten und Meſſallianern, welcher letztere Name Μεσσαλλιανοὶ aus dem chaldäiſchen צְלוֹתָא, „die Betenden,“ herzuleiten iſt, abſtammen laſſen, ſo würden wir die Richtung, welche der Religionsſekte der Yeziden zu Grunde liegt, noch weiter zurückführen können und noch dieſes gewinnen, den Sitzen der Yeziden näher zu kommen. Denn jene Meſſallianer waren offenbar eine myſtiſche Sekte, welche von dem Anfang des Mönchthums in Meſopotamien abzuleiten iſt; und dies führt ja gerade zu den Gegenden, wo jetzt die Yeziden wohnen. Aber wenngleich in der ascetiſch-myſtiſchen Richtung jener älteren Meſſallianer Manches ſich findet, was einen Anſchließungspunkt für die Richtung der ſpäteren Euchiten, welche auch oft wie Mönche gekleidet erſchienen,

geben konnte, ſo finden wir doch nicht bei jenen älteren Euchiten, ſoweit wir dieſelben kennen, genug dem Dualismus der ſpäteren Verwandtes, um einen äußerlichen Zuſammenhang behaupten zu können. Wir wollen noch erwähnen, daß die Verehrung der Yeziden vor der ſchwarzen Tracht erinnern könnte an den ſchwarzen Mantel griechiſcher Mönche, das τριβώνιον φαιὸν, wie dies dem τριβώνιον λευκὸν, dem Philoſophenmantel, entgegengeſetzt wurde. Doch da in den angeführten Stellen über die Yeziden, wenn wir jenen Berichten trauen dürfen, ein anderer Urſprung als hiſtoriſch gegeben angeführt wird, wagen wir dieſes nicht geltend zu machen. Hier iſt auch noch zu erwähnen die ſich immer erneuende Vermiſchung der zoroaſtriſchen und chriſtlichen Religion; und die daraus hervorgegangenen Sekten konnten unter den Verfolgungen, welche ſie daſelbſt ſeit dem neunten Jahrhundert bis in's eilfte hinein von der Hierarchie erleiden mußten, in andere benachbarte Länder Aſiens ſich verbreiten. So erſcheint als eine aus einer ſolchen Vermiſchung hervorgegangene Sekte die der Sonnenkinder oder Arevurdi's, was an die Sonnenverehrung der Yeziden erinnert. Die Nachrichten von jener Sekte finden ſich in Tſchamtſchean's Geſchichte von Armenien Th. I S. 765 ꝛc., wie ich dies der Mittheilung meines Freundes, Prof. Petermann, verdanke. — Die Lehre der in Armenien und von Armenien aus verbreiteten Sekte der Paulicianer, die ſeit dem ſiebenten Jahrhundert in immer neuen Formen zum Vorſchein kommt, gehört freilich einem anderen Stamme des Dualismus an, als dem bei der Lehre der Euchiten und Yeziden zu Grunde liegenden; aber es iſt auch zu bemerken, daß man oft einen ſolchen Sektennamen zu allgemein gebrauchte, und verſchiedene Parteien nicht unterſchied. Bei den Paulicianern würde es ſonſt ſehr in Betracht kommen, daß ſie, durch die Verfolgungen im byzantiniſchen Reich vertrieben, in dem Gebiet, das damals zu Armenien gerechnet wurde und unter ſarazeniſcher Herrſchaft ſtand, drei Städte gründeten: Tephrika, Amara und Argeion, daß ſie von hier aus ſich weiter zu verbreiten ſuchten nach allen Weltgegenden hin, daß ſie mit dem römiſchen Reiche erfolgreich

Krieg führten, ſtreitbar waren, wie die Yeziden, ſo daß ſie bekanntlich nachher unter den Hülfsvölkern des byzantiniſchen Reichs viel gebraucht wurden. So finden wir, alles dieſes, was wir hier entwickelt haben, zuſammennehmend, wenigſtens Spuren, die zu einer Erklärung des Urſprungs der Religionsſekte der Yeziden hinweiſen. — Es entſteht nun noch die Frage: Iſt die Grundanſchauung über das Verhältniß des Böſen zum Guten, wie wir es als das Gemeinſame der Yeziden und gewiſſer ihnen verwandten chriſtlichen Sekten bezeichnet haben, etwas erſt aus der Verſchmelzung parſiſcher und chriſtlicher Ideen und einer dadurch jenen mitgetheilten Modification hervorgegangenes? Oder findet ſie einen Anſchließungspunkt, wenn auch nicht in der Zendlehre, doch in ſpäteren, unabhängig von dem Einfluß des Chriſtenthums entſtandenen Geſtaltungen derſelben? Dies hängt nun freilich zuſammen mit der noch ſtreitigen Frage, ob in der urſprünglichen Zendlehre ein abſoluter Dualismus begründet iſt, oder nur ein relativer, auf die Einheit eines Urweſens als den Urgrund alles Seins zurückführender, wie dies nach der von Anquetil Duperron an's Licht gebrachten Idee von dem Zarvan akarana der Zendlehre der Fall ſein würde. Mir ſcheint, wenn auch gegen die Ueberſetzung Anquetil Duperron's von den neueren Meiſtern, wie wir einen ſolchen in unſerer Mitte haben, gegründete Ausſtellungen gemacht worden ſind und keine klare, bewußte Unterſcheidung eines über den Gegenſatz erhabenen Urweſens von dem Ormuzd ſich als das Urſprüngliche in der Zendlehre nachweiſen läßt, auch bei dem, was Müller in der Berichtigung mehrerer Ueberſetzungen Duperron's von dem Bundeheſch (in den Abhandlungen der hiſtoriſch-philoſophiſchen Klaſſe der Baier'ſchen Akademie der Wiſſenſchaften im Jahre 1840 S. 613—644) geſagt hat, aus den in ſeiner Ueberſetzung berichtigten Stellen immer noch hervorzugehen eine zu Grunde liegende Unterſcheidung zwiſchen einem mit verſchiedenen Namen bezeichneten verborgenen Urgrund des göttlichen Weſens und dem Ormuzd, der als das geoffenbarte göttliche Weſen in jenem Urlicht, jener verborgenen Ewigkeit ſein Leben hat. Wenn die ſchärfere Son-

derung zwiſchen dem Zarvan akarana, als dem über den Gegenſatz erhabenen, und dem Ormuzd aber auch erſt einer ſpäteren Entwickelung des Parſismus angehören ſollte, ſo müßten wir dieſe doch immer als etwas jenen chriſtlichen Sekten und auch der Yezidenlehre Vorausgehendes und aus dem Parſismus urſprünglich Abzuleitendes betrachten. Auch die Anſicht von Ahriman als dem Erſtgeborenen und dem Ormuzd als dem Spätergeborenen, welche wir in der Auffaſſung jener chriſtlichen Sekten von dem Verhältniß des Satanael zu Chriſtus fanden, wird ſich auf eine Anſchauungsweiſe einer altparſiſchen Sekte, wenn auch einer ſolchen, die gleichzeitig mit der Lehre Mani's unter den Streitigkeiten über die Wiederherſtellung des urſprünglichen Parſismus ſich erſt nach der Befreiung von der parſiſchen Herrſchaft bildete, worüber wir nicht zu entſcheiden wagen, zurückführen laſſen. Es wird von Müller in der angeführten Abhandlung eine Stelle aus dem Werke des Scheheriſtani „über die Religionen und Sekten" angeführt, worin er jener Annahme, die wir früher aus der Proclamation des Mir Nerſeh angeführt haben, eine andere Anſicht der Zervaniten entgegenſtellt, nach welcher Ahriman der Erſtgeborene des Zarvan geweſen, der von der Welt zuerſt Beſitz genommen, ehe Ormuzd zum Vorſchein kam. — Was ſodann die endliche Verſöhnung des Ahriman und Ormuzd betrifft, ſo würde dieſe in einer Stelle des Bundeheſch nach Anquetil Duperron's Ueberſetzung liegen, nach welcher Ahriman einſt aufhören ſoll, das Reich des Ormuzd zu bekämpfen und böſe zu ſein. Dieſe Auffaſſung ſcheint mir aber zu der Anſicht von Ahriman als einem urſprünglich böſen Princip nicht wohl zu paſſen, und, wie ich ſchon vorhin bemerkt habe, zu einer ganz verſchiedenen Auffaſſung von dem Böſen hinzuführen. In der berichtigten Ueberſetzung, wie ſie Müller giebt, iſt jenes auch nicht enthalten, ſondern es liegt darin nur dieſes, daß Ahriman einſt aufhören wird zu ſchlagen, was ſo verſtanden werden kann, daß es nur den endlichen Sieg des Guten über das Böſe, die Ohnmacht des Böſen, die aus der Vermiſchung des Guten und Böſen hervorgehen ſoll, bezeichnen kann, wie dies in der Lehre des

Mani so aufgefaßt wurde. — Müller führt aus dem Bundeheſch eine andere Stelle an (S. 643), worin dem Ahriman, als er zuerſt des Daſeins des Ormuzd ſich bewußt wurde, von demſelben der Antrag gemacht wurde, daß er ſich ihm unterwerfen und mit ihm zuſammenwirken ſollte, welchen Antrag aber Ahriman nicht annahm, indem er dem Ormuzd und ſeinem Reiche immerwährenden Krieg ankündigte. Indeſſen iſt dies doch nicht so zu verſtehen, als ob Ahriman urſprünglich gut geweſen ſei und nur durch einen Abfall böſe geworden, woran ſich denn auch jene Idee von einer Verſöhnung anſchließen könnte, ſondern es wird hier nur in einer mehr mythiſchen Form bezeichnet, wie das Böſe, das im Keime, in der Potentialität, mit der Schöpfung gegeben war, in dem Gegenſatz zur Selbſtentſcheidung kam und in die Aktualität überging.

Und ſo kommen wir, wie geſagt, zu einer dem Standpunkt jener aus der Vermiſchung parſiſcher und chriſtlicher Vorſtellungen hervorgegangenen Sekten ganz entgegengeſetzten Anſchauungsweiſe.

Ueber das Verhältniß der helleniſchen Ethik zur chriſtlichen.

(Aus der deutſchen Zeitſchrift für chriſtl. Wiſſenſchaft und chriſtl. Leben, von Dr. J. Müller, Dr. A. Neander und Dr. K. J. Nitzſch. Jahrg. 1850.)

Was von dem Verhältniß des Alten Teſtaments zum Neuen gilt, wird in gewiſſer Hinſicht auch auf das klaſſiſche Alterthum im Verhältniß zum Chriſtenthum anzuwenden ſein. Zwar wird ſich ſonſt nirgends dieſer organiſche Zuſammenhang nachweiſen laſſen, der aus dem Keime in dem Alten Teſtament zu der vollen Entwickelung im Neuen hinführte; wie das Alte Teſtament mit dem Neuen verbunden iſt durch die Einheit des theokratiſchen Princips, das in ſtufenmäßiger, von dem göttlichen Geiſte geleiteter Entwickelung vermittelſt der Erlöſung zur Verwirklichung des Reiches Gottes in dem Neuen ſich entfalten mußte. Aber was in dem Alten Teſtament in organiſch-genetiſcher Entwickelung zu finden iſt, muß doch auch mehr ſporadiſch in der ganzen vorchriſtlichen Geſchichte ſich nachweiſen laſſen. Die Religion des Alten Teſtaments, welche in ſtufenmäßig ſich fortbewegender Geſchichte die Vorbereitung des Chriſtenthums enthält, wird die Geſetze uns nachweiſen müſſen, nach denen wir überhaupt das Verhältniß der vorchriſtlichen Zeit zum Chriſtenthum zu betrachten haben. Iſt das Chriſtenthum die für die Menſchheit präſtabilirte Religion, durch welche dieſe allein zur Verwirklichung ihrer Idee geführt werden kann, ſo wird ſich in Allem, worin ſich das Weſen der menſchlichen Natur nach den in ihr liegen-

den, wenngleich durch die Sünde getrübten Keimen früherhin ausgeprägt hat, Das, was zum Christenthum hinzielt, erkennen lassen müssen. Ist Christus das Urbild der Menschheit, der Menschensohn, so wird in allem wahrhaft Menschlichen Das, was zu ihm als dem Ziele hinstrebt, was nur in ihm seine Erfüllung und Vollendung finden kann, wahrzunehmen sein, die disjecta membra, die in ihm zur organischen Einheit sich verbinden. Wie die Natur zum Menschen als ihrem Ziele hinstrebt, und das Menschliche auf mannichfache Weise vorgebildet in den verschiedenen Naturreichen sich finden läßt, so wird in der alten Geschichte das Hinstreben zum Christenthum zu erkennen sein; und dann erst wird das volle Verständniß der Geschichte und des Alterthums insbesondere aufgegangen sein, wenn das Christenthum der Mittelpunkt aller Bildung geworden sein wird. Dann wird man erkennen, was der Standpunkt der alten Welt, in seiner Eigenthümlichkeit betrachtet, als ein für sich bestehendes Stadium in dem Entwickelungsgange der Menschheit war, und welche Bedeutung derselbe im Verhältniß zu Dem, was das höchste Ziel der Menschenbildung ist, hatte, wie derselbe den Keim einer höheren, über ihn selbst hinausstrebenden Entwickelung in sich trägt.

Wenn wir das Alte Testament als die Vorbereitung zum Christenthum betrachten, unterscheiden wir Gesetz und Propheten. Etwas dieser Unterscheidung Verwandtes wird sich auch in dem klassischen Alterthum finden lassen müssen. Der Apostel Paulus selbst stellt ja dem νόμος in dem Alten Testament zur Seite das allgemeine, ewige, der sittlichen Natur des Menschen eingeprägte Gesetz. Und dieses werden wir nun besonders in dem über die Schranken der Volksreligion hinausstrebenden und auf diesen sittlichen Inhalt, den der Mensch in seinem Innern trägt, hingerichteten Denken der dem Ethischen mehr zugewandten hellenischen Philosophien aufzusuchen haben. Wenn die Entwickelung dieses Gesetzes auf dem alttestamentlichen Standpunkte Dieses voraus hatte, daß sie eng verbunden war mit der religiösen Grundlage, welche vom Alten Testamente zum Neuen hinführen sollte, dem theokratischen Elemente, der Idee des Hei-

ligen, wie ſie aus dem reineren Gottesbewußtſein hervorging, ſo hatte dagegen das ſittliche Element auf dem Standpunkte der wildwachſenden Religion [1]) Dieſes voraus, daß die Entwickelung eine nach allen Seiten hin ſich freier bewegende war. Dort ein kleineres, engeres Gebiet, wie es von Gott ſo geordnet worden, daß der Strom des göttlichen Lebens in einem eng eingeſchloſſenen Gebiet vom Kleinen ſich entwickeln ſollte, um dann immer mehr in die Breite ſich auszudehnen; hier ein weiteres Gebiet, das aber auch nicht ſo rein gehalten werden konnte. So hat das Chriſtenthum aus den ethiſchen Elementen des klaſſiſchen Alterthums Vieles in ſich aufgenommen und verklärt, was es aus dem Judenthum nicht hätte entnehmen können. Dort finden wir den Keim des göttlichen Elementes, des Theokratiſchen, welches das Verklärungsprincip für alles Menſchliche werden ſollte; hier den Stoff des menſchlichen Lebens, der in die Verklärung durch jenes göttliche Princip aufgenommen werden ſollte. Es iſt hierauf anzuwenden die ſchöne Vergleichung bei dem Klemens von Alexandria, wenn er ſagt: Wie der Zweig des edlen Oelbaums, dem wilden Oelbaum eingepfropft, demſelben den beſſeren Saft zur Veredlung mittheile, und den Reichthum ſeiner Fruchtbarkeit, den er eben dadurch veredle, ſich ſelbſt aneigne, ſo ſolle durch die rechte Gnoſis vom Glauben aus der Reichthum helleniſcher Bildung angeeignet und mit einem neuen Verklärungsprincip durchdrungen werden [2]). So

---

[1]) Dieſe treffende, von dem großen Manne, der beſonders für die Idee das rechte Wort zu finden weiß, von Schelling, gebrauchte Bezeichnung findet ihren Anſchließungspunkt in Dem, was Paulus Röm. 11 über den wilden Oelbaum ſagt.

[2]) Strom. lib. VI: Αὐτίκα ἡ ἀγριέλαιος ἐγκεντρίζεται εἰς τὴν πιότητα τῆς ἐλαίας, καὶ δὴ καὶ φύεται ὁμοειδῶς ταῖς ἡμέραις ἐλαίαις . . . Ὁρῶμεν δὲ ἤδη πλείονα τὴν τροφὴν ἐπισπώμενα τὰ ἄγρια τῶν δένδρων, διὰ τὸ μὴ δύνασθαι πέττειν. Τὰ οὖν ἄγρια τῶν ἡμέρων ἀπεπτότερα ὑπάρχει· καὶ τὸ αἴτιον τοῦ ἄγρια εἶναι αὐτά, στέρησις δυνάμεως πεπτικῆς. Λαμβάνει τοίνυν τροφὴν μὲν πλείονα ἡ ἐγκεντρισθεῖσα ἐλαία, διὰ τὸ ἀγρία ἐμφύεσθαι· οἷς δὲ ἤδη πέττειν ἐθίζεται τὴν τροφήν, συνεξομοιουμένη τῇ πιότητι τῆς ἡμέρου· ὡς δὲ καὶ ὁ φιλόσοφος, ἀγρία εἰκαζόμενος ἐλαίᾳ, πολὺ τὸ ἄπεπτον ἔχων, διὰ τὸ εἶναι ζητητικὸς καὶ εὐπαρακολούθητος καὶ ὀρεκτικὸς τῆς πιότητος τῆς ἀλη-

ſollte der höhere Lebenskeim, der von der Triebkraft der göttlichen Gnade ausgegangen war, den ganzen Reichthum der früheren Naturentwickelung ſich zu eigen machen; Beides zuſammengehörig, von dem Schöpfer darauf angelegt, ſich mit einander zu verſchmelzen, wie Klemens von Alexandria ſagt von dem edlen Oelbaum und dem wilden: „Alles zugleich iſt nach einem göttlichen Gebot emporgeſchoſſen [1]).“

Wie das Geſetz des Alten Bundes ſein Entſprechendes hat in jenem ſittlichen Naturgeſetz, ſo wird die Prophetie, wenngleich eigenthümlich angehörend der Offenbarungsreligion, die ihrer ganzen Anlage nach prophetiſch iſt, doch auch etwas Entſprechendes finden in dem klaſſiſchen Alterthum. Und der Apoſtel Paulus weiſt uns darauf hin, wenn er der Ahnung eines unbekannten Gottes, die er zu dem geoffenbarten Gott hinführen will, ſich anſchließt. Dieſes prophetiſche Element werden wir auch in der alten Religion finden können in den Zügen, die auf ihren eigenen Untergang und auf eine höhere Entwickelung der Zukunft hinweiſen. Doch hier iſt es, wenngleich der Mühe werth, es zu erforſchen, ein dunkleres und ſtreitigeres Gebiet, die Unterſuchung eine ſchwierigere, die nicht ſo leicht zu dem Ergebniſſe wiſſenſchaftlicher Gewißheit und Evidenz hinführen kann. In der alten Ethik aber werden wir die Unterſuchung leichter haben und eher zur Gewißheit wiſſenſchaftlicher Ueberzeugung gelangen können, wenn wir nachweiſen, wie die von den Repräſentanten des ethiſchen Elementes unter den Hellenen ausgeſprochenen Ideen in dem Zuſammenhange, in dem ſie dieſelben ausſprachen, und auf dem Boden der alten Welt ihre wahrhafte Erfüllung und Verwirklichung nicht finden konnten, ſondern erſt der ganze Umſchwung, der durch Chriſtus dem Leben der Menſchheit gegeben wurde, vorangehen mußte, damit

---

θείας, ἐὰν προσλάβῃ τὴν θείαν διὰ πίστεως δύναμιν, τῇ χρηστῇ καὶ ἡμέρῳ καταφυτευθεὶς γνώσει, καθάπερ ἡ ἀγριέλαιος ἐγκεντρισθεῖσα τῷ ὄντως καλῷ καὶ ἐλεήμονι λόγῳ, πέττει δὲ τὴν παραδιδομένην τροφήν, καὶ καλλιέλαιος γίνεται.

[1]) Πάντα δὲ ὁμοῦ τὰ φυτὰ ἐκ κελεύσματος θείου βεβλάστηκεν.

Das, was der Geiſt der alten Welt in ſeinen edelſten Repräſentanten, über ſich ſelbſt hinausſtrebend, erzielte, in Erfüllung gehen konnte. Solche Ideen, welche, einmal ausgeſprochen, als das Höchſte der ſittlichen Entwickelung ſich erkennen laſſen, etwas Nothwendiges für die Realiſirung der Idee der Menſchheit, werden wir gewiß als unbewußte Weiſſagung auf das Chriſtenthum betrachten können. Auch im Verhältniß zu der ſittlichen Naturentwickelung, die ſich hier darſtellt, wird ſich anwenden laſſen müſſen das Wort des Herrn, das ſo ſelten in ſeiner ganzen Tiefe und ſeinem ganzen Reichthum verſtandene, auf das wir deshalb immer wieder zurückkommen müſſen, daß er gekommen ſei, nicht aufzulöſen, ſondern zu erfüllen, keine andere Auflöſung zu bringen, als diejenige, welche als ein nothwendiges Moment in der Erfüllung mitgeſetzt iſt. So werden wir mit der Auflöſung Deſſen, was zu dem Verneinenden und Beſchränkenden in der vorchriſtlichen Entwickelung gehört, die Erfüllung alles wahrhaft Menſchlichen, was in beſchränkender Form eingeſchloſſen und verhüllt war, zu erkennen haben. Es wird alſo darauf ankommen, Beides aufzufinden, was den Gegenſatz zum Chriſtenthum bildet, und was ebendaher auch von dieſer Seite dazu dient, das Chriſtliche in ſeinem eigenthümlichen Weſen zum Bewußtſein zu bringen, und das Verwandte, was in einem Streben zum Chriſtenthum hin begriffen iſt. Aber auch dies Verwandte wird erſt, aus den Schranken des Alterthums freigemacht, in den Zuſammenhang einer höheren Entwickelung aufgenommen werden müſſen. Wie dieſe Betrachtung ein Zeugniß iſt davon, daß das Chriſtenthum die der Menſchheit zur Erreichung ihrer Beſtimmung unentbehrliche Religion ſei, ſo wird dadurch auch leicht ſich widerlegen laſſen, was von gegneriſchen Standpunkten zuweilen geſagt worden, wenn man einzelne ethiſche Ausſprüche aus dem Alterthum anführte, und fragen konnte, was das Chriſtenthum mehr gegeben habe? wie ſchon Celſus in dem Chriſtenthume nur παρακούσματα aus den Lehren Platons finden wollte[1]). Es wird

[1]) Orig. c. Celsum VI, 16.

ſich leicht zeigen laſſen, daß, wo wirklich etwas Verwandtes dieſer Art ſich findet, es doch nur in dem Zuſammenhange mit dem ganzen eigenthümlichen Standpunkte des chriſtlichen Lebens, der in dem Eigenthümlichen des chriſtlichen Glaubens begründet iſt, zu ſeiner wahren Bedeutung gelangen kann.

Wollten wir die helleniſche Ethik in ihrem geſchichtlichen Verlauf darſtellen, ſo müßten wir mit dem Sokrates beginnen, und die Nachwirkungen des von ihm gegebenen Anſtoßes zu einer neuen Entwickelung des ethiſchen Bewußtſeins chronologiſch verfolgen; dies iſt aber hier unſere Aufgabe nicht. Wir betrachten hier nur die verſchiedenen Standpunkte der helleniſchen Ethik in ihrem Verhältniß zum Chriſtenthum, und für dieſen Zweck ſcheint es uns das Angemeſſenſte zu ſein, daß wir zuerſt das Syſtem, welches den ſchroffſten Gegenſatz gegen die chriſtliche Auffaſſung zu bilden ſcheint, und doch dabei ſo manches Verwandte enthält, das nur erſt im Zuſammenhange des Chriſtenthums zu ſeinem rechten Bewußtſein gelangen konnte, den Stoicismus, betrachten, dann von dem Sokrates zu dem platoniſchen und ariſtoteliſchen Syſtem übergehen, und zuletzt den Schlußpunkt der antiken Ethik in dem Verſuche, Beides mit einander zu verbinden und die Ausgleichung des früheren Gegenſatzes zu vermitteln, in dem Neoplatonismus, aufſuchen.

1. Der Stoicismus.

Als das Grundprincip bezeichnet der Stoicismus das der Natur entſprechende Leben, welches zugleich das tugendhafte Leben iſt[1]). Vom chriſtlichen Standpunkte werden wir in dieſen Worten eine unverleugbare Wahrheit erkennen. Einem jeden Weſen iſt das Geſetz ſeiner Beſtimmung von dem Schöpfer eingeprägt, und es iſt das, was es ſein ſoll, wenn es dieſem Geſetze entſpricht. Auch bei dem Menſchen muß dies ſtattfinden.

[1]) Τέλος τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶν κατ' ἀρετὴν ζῆν· ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην ἡμᾶς ἡ φύσις. Worte des Zeno in ſeinem Werke περὶ ἀνθρώπου φύσεως cfr. Diog. Laert. Zeno cap. 53. ed. Huebner tom. II. pag. 144.

Er unterſcheidet ſich von den Naturweſen nur dadurch, daß, wie der Standpunkt, den er in der Schöpfung einzunehmen hat, ein höherer iſt, ſo auch dieſes demſelben entſprechende Geſetz ein höheres, und dadurch, daß er dieſes mit Bewußtſein und Freiheit zu erfüllen beſtimmt und geeignet iſt. Aber in dieſem Geſetz muß Alles liegen, was zur Verwirklichung der Beſtimmung des Menſchen erfordert wird. Alle Kräfte und Theile ſeiner Natur werden ihr rechtes Maaß und ihren Einklang mit einander finden in der Erfüllung dieſes Geſetzes. Es würde dieſes Princip ohne Weiteres angewandt werden können, wenn der Menſch auf dem Standpunkte ſeiner ungetrübten, urſprünglichen ſittlichen Natur ſich befände. Dieſes iſt nun aber nicht der Fall. Es ſind widerſtreitende Elemente in der menſchlichen Natur, und es kommt daher erſt darauf an, das in der wahren, urſprünglichen Natur des Menſchen Gegründete von Dem, was aus der Trübung derſelben hervorgegangen iſt, zu unterſcheiden. Dies lehrt uns erſt der chriſtliche Standpunkt, was ohne dieſes höhere Licht nicht gefunden werden konnte. Daher das Unbeſtimmte und Schwankende in der Art, wie durch den Stoicismus das an ſich wohl begründete Princip ausgeführt wurde. Das, was zur wahren Natur des Menſchen gehört, und wie dies vollkommen verwirklicht werden ſoll, erkennen wir erſt in dem Leben Deſſen, der in dem Einklange aller Theile der menſchlichen Natur ihr vollkommenes Urbild dargeſtellt hat. Wer dieſes in ſich aufgenommen, bei dem wird das ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ſeine rechte Bedeutung erhalten und zum vollen Maaß für Alles dienen können. Sodann iſt hier zu unterſcheiden die Natur des Menſchen in ſeiner Beſonderheit und die Natur im Allgemeinen, die Natur im Sinne des Weltganzen, der Menſch als ein Theil des Ganzen. Der Begriff „der Natur gemäß leben“ kann außer dem anthropologiſchen Sinne auch einen allgemeineren, kosmiſchen haben, in Beziehung auf Das, was mit dem Geſetz, welches in dem Weltganzen waltet, übereinſtimmt. Und es muß allerdings auch in dieſem höheren, allgemeineren Sinne aufgefaßt werden. Das Geſetz für jedes einzelne Weſen kann nur in Uebereinſtimmung mit dem Geſetz des Weltganzen

beſtehen; und insbeſondere kann der höchſte Standpunkt, den der Menſch in der Welt einnimmt, nur im Einklange mit dem allgemeinen Geſetz des Univerſums recht verſtanden werden, — der Standpunkt des Menſchen, wie er als der höchſte, auf den Alles hinzielt, in dem Weltganzen, in Verhältniß zu welchem er dieſe ſeine höchſte Aufgabe erfüllen ſollte, angelegt worden. Der Menſch könnte ſeine ſittliche Aufgabe nicht wahrhaft erfüllen, wenn nicht die Welt, in der er ſie erfüllen ſoll, auf eine dafür geeignete Weiſe geordnet wäre. Dieſes hat nun auch der Stoicismus erkannt; und es wird daher von ſeinen Vertretern die Natur des Menſchen auf die Natur des Ganzen zurückgeführt. So ſagt Chryſippus: „Unſere Naturen ſind Theile der Natur des Weltganzen“ [1]); und in einer anderen Stelle: man könne keinen anderen Anfang und keinen anderen Urſprung der Gerechtigkeit finden, als den von Zeus ausgehenden und von der gemeinſamen Natur. Davon müſſe man immer ausgehen, wenn man vom Guten oder Böſen etwas ſagen wolle. So ſagt er, daß man, um, was Tugend und Glückſeligkeit ſei, zu finden, ausgehen müſſe von der gemeinſamen Natur und der Verwaltung des Weltlaufs [2]). Auch Dieſes hat von dem chriſtlichen Standpunkte aus ſeine volle Wahrheit erhalten. Wir erkennen, wie dieſer ganze Weltkörper dazu beſtimmt iſt, daß auf demſelben durch die Menſchheit Gott offenbart und verherrlicht werde: die Natur dazu beſtimmt, dem Menſchen Gott zu offenbaren; der Menſch beſtimmt, dieſe Offenbarung in ſich aufzunehmen, und ſein göttliches Gepräge den aus der Natur genommenen Stoffen aufzudrücken; oder, wie dieſe ganze Welt darauf angelegt worden, daß, indem das Reich Gottes in ihr dargeſtellt werde, ſie zu dem Ziel ihrer Vollendung gelange. In der That wird alſo

---

[1]) Μέρη αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου. Diog. Laert. l. l.

[2]) Plutarch. de stoic. repugn. cap. 9: Οὐ γάρ ἐστιν εὑρεῖν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχήν, οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διός, καὶ τὴν ἐκ τῆς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομέν τι ἐρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν . . . Οὐ γάρ ἐστιν ἄλλως ἐπελθεῖν ἐπὶ τὰς ἀρετάς, οὐδ' ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως, καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κόσμου διοικήσεως.

Beides in Einklang ſtehen, daß der Menſch lebe nach ſeiner wahren, individuellen Natur, und im Einklange mit dem Geſetz des Ganzen, mit der göttlichen Weltregierung. Aber dem Stoicismus fehlte die Erkenntniß von dieſer Beſtimmung des Weltganzen. Wenn Chryſipp darin Recht hat, daß die Ethik in der Phyſik begründet ſein müſſe, inſofern man zuerſt das Weſen des Zeus und das von ihm ausgehende Geſetz der Welt recht verſtanden haben müſſe, um darin die Begründung für das Geſetz des Menſchen zu finden, ſo iſt ebendarin auch der Stempel der ſtoiſchen Ethik bezeichnet. Es liegt dies in der mangelhaften Auffaſſung von dem Weſen des Zeus ſelbſt und des von ihm geordneten Weltlaufs. Es tritt bei dem Stoicismus nicht an die Spitze die Idee des abſoluten perſönlichen Geiſtes, der das Urbild aller Perſönlichkeit iſt; und daher kann auch die Bedeutung der Perſönlichkeit ſelbſt, ihre Beſtimmung auf eine unendliche Entwickelung, die Beziehung des Weltlaufs darauf nicht verſtanden werden. Er kommt über eine pantheiſtiſche Weltanſchauung nicht hinaus. Alles perſönliche Daſein, ſelbſt das der Götter, iſt eine wenn auch länger oder kürzer dauernde Erſcheinung, etwas Vorübergehendes. Es iſt nur ein Kreislauf des Weltentwickelungsprozeſſes, und es wird ſich zuletzt Alles in das Eine Urweſen, von dem Alles ausgefloſſen, die Natur des Zeus, wieder auflöſen[1]). Daher fehlt es doch an allem teleologiſch-ethiſchen Element, an aller Zielbeſtimmung für die Weltentwickelung und den Entwickelungsgang des menſchlichen Lebens, was im Zuſammenhange mit einander das Chriſtenthum in der Lehre vom Reiche Gottes erkennen lehrt. Für den Stoicismus bleibt jenes Princip ganz unfruchtbar. Er kann kein Maaß und Ziel für die Ethik daraus ableiten. Es bleibt Alles nur bei dem ſchwankenden Begriff eines ungehemmten Lebens, welches dem Leben im Weltall entſpricht, die εὐροία τοῦ βίου, welche kein höheres Maaß hat[2]).

---

[1]) Plut. l. l. cap. 39: Τὸν Δία αὔξεσθαι, μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταλανώσῃ.

[2]) Diog. Laert. l. l. pag. 145.

So kann demnach von einer Ausgleichung zwiſchen dem Gegenſatze des Perſönlichen und Allgemeinen nicht die Rede ſein, nur von einer blinden Unterwerfung des perſönlichen, individuellen Daſeins unter das unverſtandene Geſetz einer unwandelbaren, eiſernen Nothwendigkeit, welche über das Weltganze herrſcht, möge es die Natur des Zeus, oder die εἱμαρμένη genannt werden. Es bleibt Nichts übrig, als die kalte, logiſche Reſignation in der Selbſtvernichtung. Es finden ſich hier die beiden im ſchroffſten Gegenſatz mit einander auftretenden Richtungen, der Gipfel egoiſtiſcher Selbſterhebung, der ſich Gott gleichſetzt, mit der Selbſtvernichtung in der Hingebung an eine eiſerne Nothwendigkeit, die alles individuelle Daſein verzehrt. Wenn der Weiſe Alles opfern muß, auf das eigene perſönliche Daſein Verzicht leiſten, flüchtet er ſich in die Autonomie ſeiner Geſinnung. Er weiß ſich dem Zeus ganz gleich in dem Beſitz ſeiner Tugend. „Wie es dem Zeus zukommt, ſich groß zu wiſſen in ſich ſelbſt und in ſeinem Leben, indem er ſo lebt, wie es deſſen werth iſt, hoch von ſich zu reden, ſo ziemt auch alles Dies den Guten in dem Bewußtſein, daß Zeus vor ihnen Nichts voraus hat“ [1]). Es tritt hier jene antike Tugend der μεγαλοψυχία hervor, von welcher wir ſpäter bei dem Ariſtoteles reden werden. Wir finden in dem Stoicismus hier das Selbſtgefühl, welches die antike Tugend charakteriſirt, und welches den ſchärfſten Gegenſatz gegen Das, was im Chriſtenthum die Demuth als Grund aller ſittlichen Entwickelung iſt, in ſeinem Gipfelpunkt. Es ſind dies die in der menſchlichen Natur in ihrer vorchriſtlichen Entwickelung nothwendigen Gegenſätze: der Gipfel einer Selbſterhebung, welche keinen feſten Grund hat, ſich behaupten zu können, und in das Extrem der Selbſtvernichtung übergeht. Erſt das Chriſtenthum läßt die rechte Ausgleichung zwiſchen dieſen Gegenſätzen finden, indem es auf den Akt der tiefſten Selbſterniedrigung den Gipfel der Hoheit erbaut, wie es in dem

[1]) Plutarch. l l. cap. 13: Ὥσπερ τῷ Διὶ προσήκει σεμνύνεσθαι ἐπ' αὐτῷ τε καὶ τῷ βίῳ, καὶ μεγαληγορεῖν, ἀξίως βιοῦντι μεγαληγορίας· οὕτω τοῖς ἀγαθοῖς πᾶσι ταῦτα προσήκει κατ' οὐθὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός.

Weſen der chriſtlichen Demuth, zu welcher das ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι die andere Seite iſt, ſich bewährt. Der Kaiſer Mark Aurel hingegen, bei welchem der Stoicismus noch ein gewiſſes religiöſes Element aus der Erziehung in ſich aufgenommen hatte, weiß doch nichts Höheres, als die kalte Reſignation an eine eiſerne Nothwendigkeit bei dem Opfer des eigenen perſönlichen Daſeins. Er weiß ſich nur damit zu tröſten, daß in dem Kreislaufe des Lebens ſtets Daſſelbe ſich wiederholt, das längere Leben vor dem kürzeren hier Nichts voraus hat. Und von dem Standpunkte einer ſolchen philoſophiſchen Reſignation, die man durch Vernunftgründe Allen ſoll andemonſtriren können, erſcheint ihm die Begeiſterung, mit der chriſtliche Märtyrer in dem Bewußtſein ihres Glaubens dem Tode entgegengehen, nur als leere Deklamation.

Jenes Bewußtſein von dem Einen Geſetz des Weltalls, mit welchem das Geſetz des Menſchen in Einklang ſtehen ſollte, führte die ſtoiſche Ethik zu einem gewiſſen Univerſalismus, der die Schranken der alten Welt durchbrach. Aber es mußte ſich auch das Mangelhafte darin, daß jenes Bewußtſein in einer pantheiſtiſchen Form hervorgetreten war, zu erkennen geben. Es konnte das Perſönliche, das Individuelle nicht zu ſeinem Rechte gelangen, das rechte Verhältniß des Allgemeinen zum Beſonderen nicht zum Bewußtſein kommen. Es war ein Streben über die Schranken der alten Welt hinaus, welches der geſchichtlichen Entwickelung in der Ueberwindung und naturgemäßen Aufhebung dieſer Schranken voraneilte. Es war eine Richtung zur Allgemeinheit und Gemeinſchaft, welche die in dem Entwickelungsproceß der Menſchheit nothwendigen Beſonderungen und Unterſchiede verwiſchen wollte. Auf dem Standpunkte des Alterthums war der Geiſt noch gebunden in den Schranken der Natur, daher die in der Natur begründeten Gegenſätze die Einheit der Menſchheitsentwickelung hemmen mußten; und indem ſie ſpaltend und trennend darauf einwirkten, konnten ſie das Bewußtſein dieſer Einheit nicht hervortreten laſſen. Die beſonderen Naturgebiete waren Schranken, über welche ſich das Bewußtſein der Menſchheit nicht erheben konnte. Die darin ge-

gründeten Gegensätze übten eine trennende Macht auf das Leben aus. Der Typus der Menschheit ging in dem Partikularismus der einzelnen Völker unter. Jedes Volk meinte in sich den wahren Charakter der Menschheit erschöpft zu haben, und erkannte denselben nicht auf gleiche Weise in anderen Völkern mit gleicher Berechtigung an. Wir sehen dies in dem Gegensatze der Hellenen und Barbaren, und wir finden ähnliche Gegensätze bei allen Völkern. Der Staat, in welchem die Einheit der Völker sich zu einem Organismus entwickelt, war daher die absolute und höchste Form für die Verwirklichung des höchsten Gutes. Die alttestamentliche Religion stellte sich zwar dem hier vorwaltenden Princip der Naturvergötterung entgegen durch die Idee des Theismus und der Theokratie; aber es konnte dies doch für den damaligen Standpunkt nur in jener allgemeinen, diese vorchristliche Zeit beherrschenden Form sich darstellen. Der Theismus mußte im Gegensatz mit dem Naturprincip der trennenden Volksreligionen und Volksgötter selbst eine solche nationale Gestalt annehmen, das Reich Gottes mußte selbst in die Schranke einer nationalen Theokratie eingehen, der Eine Gott der Menschheit als der Gott Eines Volkes im Bewußtsein sich darstellen. Es mußte das Gemeinsame mit der Entwickelung des ganzen Alterthums bleiben, daß der Staat als die höchste Form der sittlichen Entwickelung angeeignet wurde; nur mit dem Unterschiede, daß nicht, wie sonst, das Religiöse dem Politischen, sondern das Politische dem Religiösen, wie es die Idee der Theokratie verlangte, untergeordnet wurde. Erst durch Christus als den Erlöser konnte der Geist, aus diesen Schranken freigemacht, zur wahren Herrschaft über die Natur erhoben werden. Bei dem Zeno finden wir nun von dem bezeichneten Standpunkte aus einen merkwürdigen Ausspruch, in welchem sich das Streben zu jener Einheit hin, die in dem Gemeinschaft und Einheit stiftenden Gottesbewußtsein, sobald es über die Schranken der Natur sich erhoben hat, begründet ist, sich zu erkennen giebt. Er weissagt in seinem Werk περὶ πολιτείας als das letzte Ziel, daß die Menschen nicht mehr nach Städten und Völkern getheilt wohnen sollten, alle von einander getrennt

durch eigenthümliche Rechtssatzungen, sondern alle Menschen als Volksgenossen und Mitbürger betrachten sollten, daß es sein sollte Ein Leben und Eine Welt, wie Einer verbundenen Heerde, welche durch Ein gemeinsames Gesetz geleitet würde [1]). Wir erkennen hier ein merkwürdiges Vorausnehmen der Idee vom Reiche Gottes, welches die ganze Menschheit umfassen soll, einer Beseelung der ganzen Menschheit von innen heraus durch das Alles bestimmende und zur Einheit verbindende Gottesbewußtsein, einen Anklang von jenen Worten Christi, daß Alles werden soll Ein Hirt und Eine Heerde. Aber Zeno sprach einen solchen Gedanken aus, ohne nachzuweisen, wie derselbe verwirklicht werden konnte. In der Form der Wissenschaft, welche Zeno als die einzige Vermittelung für ein solches gemeinsames Bewußtsein kannte, konnte dies unmöglich geschehen, da die Wissenschaft selbst über den Charakter einer bestimmten Volkseigenthümlichkeit nicht hinaus konnte, und selbst ein Princip der Trennung unter den Menschen durch den Gegensatz der kleinen Zahl Wissenschaftsfähiger und der größeren Menge der Wissenschaftsunfähigen bilden mußte.

Ferner war auch Das, was Zeno hier aussprach, etwas in der Art, wie er es meinte, seinem Begriffe nach nicht zu Verwirklichendes. Es war seine Auffassung dieser höheren Einheit und Gemeinschaft in dem schon bezeichneten Mangel befangen, indem er der geschichtlichen Entwickelung voraneilte. Er wollte die Gemeinschaft, ohne die in den Gesetzen der Schöpfung begründeten und in der Vernunftentwickelung gesetzten Rechte der Besonderung anzuerkennen, eine Einheit und Gemeinschaft mit Verwischung aller Eigenthümlichkeiten und eigenthümlichen Unterschiede, die Gemeinschaft nur in der Auflösung, nicht in der Erfüllung der eigenthümlichen Ordnungen. Es würde so die Menschheit zu einer unorganischen Masse zusammengeschmolzen sein. Was Zeno hier wollte, indem er vor der Zeit verwirklichen

[1]) Plut. de fort. Alex. cap. 6: "Ινα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ἦ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.

zu können meinte, was ihm die Ahnung des Geistes vorleuchten ließ, das meint auf ähnliche Weise eine von dem pantheistischen Princip in bewußter oder unbewußter Auffassung ausgehende unklare Gemeinschaftsidee eines mißverstandenen Humanismus und Kommunismus in der Loßreißung vom Christenthum, im Gegensatz mit der durch dasselbe geleiteten geschichtlichen Entwickelung, zu Stande bringen zu können. Jene Worte Christi aber bezeichnen die höhere Einheit, welche die in der Natur und dem Lauf der Geschichte gegründeten besonderen Gestaltungen der Menschheit nicht auflöst, sondern sich unterordnet und verklärt. Auch hier die Auflösung nur als Moment der Erfüllung. Das Reich Gottes tritt nicht im Gegensatz mit den besonderen Organismen der Völker und Staaten auf, sondern läßt dieselben sich entwickeln nach ihrem eigenthümlichen Wesen und Gesetz, und eignet sich dieselben nur an als verschiedene untergeordnete Formen für die Realisirung des höchsten Gutes in der Menschheit. Wenn der Apostel Paulus sagt: In Christo ist weder Jude noch Hellene, sondern Alles ist in ihm Eins, so hebt er durch diese Einheit die Eigenthümlichkeit der Völker und ihre Unterschiede nicht auf, sondern nur, was in denselben ausschließende Gegensätze bildet. Hier haben wir eine Einheit, welche der wahren Natur keine Gewalt anthut, und eben darin die Bürgschaft für die Möglichkeit ihrer Verwirklichung unter allen Verhältnissen der Menschheit trägt, die Einheit, wie sie sich offenbart in der naturgemäßen Mannichfaltigkeit. Plutarch, der diese merkwürdigen Worte Zeno's anführt, und das Große, Neue der darin ausgesprochenen Idee anerkannte, wußte auch wohl, daß sie auf diese Weise, wie es Zeno meinte, nicht verwirklicht werden konnte. Auf eine andere Art glaubte er Das, was Zeno ahnte, verwirklicht zu sehen durch die große Völkergemeinschaft, die Gemeinschaft zwischen dem Orient und Occident, welche Alexander der Große gestiftet hatte. Er sagt[1]: was Zeno nur im Traume gesehen, das habe Alexander in der That verwirklicht. Aber es erhellt, daß auch durch Alexander diese Einheit

[1]) L. l.

nicht wahrhaft verwirklicht werden konnte. Es wurde dadurch eine Mischung der Völker herbeigeführt, welche ihre frische Eigenthümlichkeit, die Bedingung aller ächten, lebenskräftigen Bildung einbüßten. Nur als Vorbereitung und Grundlage für die wahre Einheit, welche erst durch das Christenthum verwirklicht werden konnte, war diese durch Alexander bewirkte großartige Verbindung des Orients und Occidents wichtig, und dies, wie uns die nachfolgende Geschichte erkennen lehrt, ihre teleologische Bedeutung.

Zu dem Einfluß der pantheistischen Weltanschauung auf das ethische Element gehört ferner auch die stoische Auffassung von dem Bösen. Es folgt aus der stoischen Weltansicht, daß Alles auf gleiche Weise der Vollziehung des Gesetzes der Welt dienen muß. Auch das Böse hat hier seinen nothwendigen Platz in der Harmonie des Weltganzen, wie es ausgesprochen ist in jenen Worten des Chrysippos: „Auch das Böse geschieht auf gewisse Weise nach dem Gesetz der Natur, und so zu sagen nicht ohne Nutzen für das Ganze; denn sonst wäre auch das Gute nicht“[1]). Aus einer solchen Ansicht geht die kalte Ruhe hervor, mit der sich der Weise in Alles, was geschieht, ergiebt, indem er in der sittlichen Weltentwickelung dieselbe unbedingte Nothwendigkeit, wie in der Erfüllung der Gesetze der Natur, erblickt. Mit ungetrübter Apathie, mit vornehmer Gleichgültigkeit betrachtet er auch das Böse, was in der Welt geschieht, ohne irgend einen heiligen Unwillen; wie wir eine solche Gemüthsstimmung in den Urtheilen des Kaisers Mark Aurel in seinen Monologen sich aussprechen sehen. Aber wie bedeutungslos wird das Leben, wenn der Mensch nichts anders ist, als eine Puppe in diesem Marionettenspiel, in welchem die Bösen, wie die Guten, ihre für das Ganze nothwendige Rolle haben! Wie kann da von einem sittlichen Eifer in dem Kampfe mit dem Bösen die Rede sein! Eine solche Auffassung streitet nun aller-

---

[1]) Plutarch. de stoic. repugn. cap. 35: Γίνεται καὶ αὕτη πως (ἡ κακία) κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καί, ἵν' οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὔτε γὰρ τἀγαθὰ ἦν.

dings am meiſten mit der ethiſch-teleologiſchen Weltanſchauung des Chriſtenthums, nach welcher der Menſch in der Vollziehung ſeiner ſittlichen Aufgabe als Kämpfer für die Zwecke des Reiches Gottes mit dem Mißbrauch der kreatürlichen Freiheit, welche ſich der Verwirklichung derſelben entgegenſtellt, ſich betrachtet. Er weiß zugleich, daß das Böſe ein Erzeugniß der freien Willkür iſt, und daß es einem höheren, über Alles mächtigen Geſetze gegen ſeinen Willen dienen muß. Er ſelbſt handelt im Einklang mit jenem Geſetz, in dem Bewußtſein, daß bei der Vollziehung deſſelben zur Unterdrückung des Böſen, um es den göttlichen Zwecken dienſtbar zu machen, auf ſeine eigene Mitwirkung mitgerechnet iſt. Das Mitgefühl der Liebe mit Denen, welche durch ihre Auflehnung gegen die göttliche Ordnung die Unſeligkeit verſchuldet haben, und das Vertrauen auf eine allmächtige Liebe, der Alles, auch das Böſe gegen ſeinen Willen, dienen muß, kann doch in ihm den heiligen Unwillen gegen das Böſe, als Etwas, das nur in dem Mißbrauch der kreatürlichen Freiheit ſeinen Grund hat, nicht ſchwächen. Es iſt dieſe Seelenruhe des kämpfenden Chriſten etwas ganz Anderes, als jene vornehme Gleichgültigkeit und kalte Reſignation bei dem ſtoiſchen Weiſen.

Es erſcheint in der ſtoiſchen Ethik das Bedürfniß, ſich das Sittliche nicht bloß in abſtrakter Allgemeinheit zu denken, ſondern ein anſchauliches, in lebendigen, individuellen Zügen ausgeprägtes Bild von dem Handeln ſich zu machen. Ein ſolches Bild ſoll die Idee des Weiſen geben. Aber wie es der Mangel der ſtoiſchen Ethik iſt, daß ſie doch über die unbeſtimmte Allgemeinheit nicht hinaus kann, ſo trifft dieſes auch die Idee des Weiſen. Es wird ſich aus der Betrachtung dieſes verallgemeinerten Bildes doch nicht ergeben, was überhaupt die ſittliche Aufgabe des Menſchen iſt, und wie ein Jeder ſeinen beſonderen Theil an derſelben hat, und unter den beſtimmten geſchichtlichen Bedingungen, in die er geſetzt iſt, zur Verwirklichung derſelben beitragen ſoll. Es wird ſich daraus nicht ableiten laſſen, wie das ſittliche Handeln in beſtimmten Verhältniſſen zu Stande kommen ſoll. Zwar wird die Idee des Weiſen nur als Ideal betrachtet. Der Weiſe in der empiriſchen Erſcheinung ſtellt ſich nur als ein mit

ſeinem Streben dahin gerichteter dar. Aber unwillkürlich verwechſelt ſich doch der noch im Streben Begriffene mit dieſem Ideal, und es führt dies zur Selbſtüberhebung des Weiſen in der Erſcheinung, zur Vergötterung menſchlicher Tugend; wie wir es in jenen Worten des Chryſipp, die den Weiſen mit dem Zeus vergleichen, erkannt haben. Die ethiſche Betrachtung von dem Standpunkte des Chriſtenthums geht auch nicht von abſtrakten ethiſchen Geſetzen aus, ſondern von der Anſchauung eines lebendigen Ideals des Gerechten oder Heiligen, was der Idee des Weiſen im Stoicismus entſpricht; aber es iſt dieſes nicht ein gedichtetes Ideal, ſondern ein in der Erſcheinung als verwirklicht ſich darſtellendes. In einem durchgeführten menſchlichen Leben läßt das Chriſtenthum die verwirklichte Sittlichkeit anſchauen. Wir ſehen hier vor uns, wie der ſeiner Idee vollkommen entſprechende Menſch in der Vollziehung ſeiner ſittlichen Lebensaufgabe unter allen Verhältniſſen gehandelt hat, und nach dieſem geſchichtlich gewordenen Urbilde ſoll nun das ganze Leben der Menſchheit geſtaltet werden. Jenes Eine göttlich-menſchliche Urbild ſoll von Jedem in ſeinen beſonderen Verhältniſſen, in der Vollziehung der ſittlichen Lebensaufgabe, welche er als die ihm vorgezeichnete erkennt, dargeſtellt werden. So bleibt Nichts in unbeſtimmter Allgemeinheit, ſondern Alles enthält individuelles Leben. Und der Chriſt kann auch nicht in die Gefahr gerathen, ſich ſelbſt mit dem Ideal, dem er nachſtrebt, zu verwechſeln; er iſt des immer noch fortdauernden Gegenſatzes ſich bewußt. Und wenngleich er in jenem Ideal die unwandelbare Richtſchnur ſeines Handelns erkennt, und die Bürgſchaft dafür, daß er ſelbſt, treu fortſtrebend, dieſem Ideal in ſeiner Lebensbildung einſt vollkommen entſprechen ſoll, ſo wird ihn die Anſchauung jenes geſchichtlich gewordenen Ideals doch immer von Neuem erkennen laſſen, wie viel ihm an der vollkommenen Uebereinſtimmung mit demſelben noch fehlt. Darin iſt ein weſentliches Merkmal jener Demuth begründet, welche die Grundlage aller chriſtlichen Tugend iſt, Das, was dem Stoicismus am meiſten fehlte.

Die Idealiſirung des Weiſen führt den Stocismus dazu, demſelben eine Autonomie beizulegen, wodurch er ſich zuweilen

über das Sittengeſetz ſelbſt erhebt, ſein eigenes Geſetz ſich macht. Dies zeigt ſich in dem Urtheil über den Selbſtmord. Wenn der Stoicismus den Grundſatz des Einklangs mit dem Geſetz des Weltganzen, der Uebereinſtimmung zwiſchen dem Geſetz des menſchlichen Lebens und dem Geſetz des Ganzen, konſequent durchgeführt hätte, ſo würde ſich daraus auch die Folgerung ergeben haben, daß zwiſchen den Lagen und Verhältniſſen, in welche der Menſch durch die Entwickelung des Weltganzen geführt worden, und Dem, was ſeine ſittliche Würde von ihm verlange, nie ein wahrhafter Widerſpruch eintreten könne; ſondern die Verhältniſſe, in welche er durch das Schickſal geſetzt iſt, ihm auch die Art und Weiſe bezeichnen müſſen, wie er ſeine ſittliche Würde ausprägen, ſeine ſittliche Lebensaufgabe erfüllen ſoll. Aber wir haben ſchon bemerkt, wie der Stoicismus, weil ihm der wahre Begriff von der göttlichen Leitung des Weltganzen zu einem beſtimmten Ziele hin, das teleologiſche Moment, und die Anerkennung der Bedeutung des perſönlichen Lebens fehlte, ebendaher ſeiner Vorausſetzung nicht treu bleiben, den Widerſtreit hier nicht auflöſen konnte, deſſen Auflöſung wir erſt vom Standpunkte des chriſtlichen Glaubens finden können. Daher läßt der Stoicismus ſolche Fälle zu, in denen ein ſolcher Widerſtreit zwiſchen dem Schickſal und der ſittlichen Würde des Einzelnen entſteht, daß er nicht derſelben gemäß fortleben zu können glaubt, der Weiſe ſich zum Herrn über ſein Leben macht, die εὔλογος ἐξαγωγή der Stoiker. Nach dieſem Grundſatz handelte der jüngere Cato, indem er die römiſche Republik nicht überleben wollte. Da im Gegenſatz mit der traurigen Geſtalt des öffentlichen Lebens, mit der ſchmachvollen Knechtſchaft und dem Sittenverderben, manche edlere Seelen in der erſten Kaiſerzeit in der ſtoiſchen Autonomie der Geſinnung eine Zuflucht ſuchten, ſo kommen manche Beiſpiele von ſolchem Selbſtmorde vor, daß manche edle Römer ſich ſelbſt den Tod gaben, um einer unwürdigen Behandlung durch den Despotismus zu entgehen; oder wenn ſie in einer unheilbaren, alle ihre Kräfte lähmenden Krankheit ihre Thätigkeit gehemmt ſahen, und nicht länger glaubten auf eine ihrer würdige Weiſe leben zu können. Das Chriſtenthum aber führt hier das Prin-

cip des Einklangs zwiſchen dem individuellen Geſetz und dem allgemeinen konſequent durch. Der Menſch erkennt immer aus den von Gott geordneten Umſtänden, was in allen Beziehungen ſeine ſittliche Lebensaufgabe iſt, der Gedanke der göttlichen Weltregierung, der die Umſtände beherrſcht und der den Menſchen leitet bei ſeinem Handeln unter denſelben; wie er nichts anders ſein will, als Organ dieſes Gedankens. So erkennt er daher in allen Lagen und Verhältniſſen, was er zur Vollziehung ſeiner ſittlichen Aufgabe zu thun, wie er ſeine wahre ſittliche Würde in der Verherrlichung Gottes zu bewähren hat. Das iſt die wahre, unbezwingbare Hoheit des Chriſten, vermöge welcher er über alle Gewalt der äußerlichen Umſtände erhaben iſt, indem er ſie alle, wie beengend und drückend ſie auch Andern erſcheinen mögen, dem göttlichen Leben, das in ihm iſt, dienſtbar macht, nur zur Verherrlichung deſſelben gebraucht. So lange Gott nicht durch den Naturlauf oder das Schickſal, das ihn ungeſucht in der Erfüllung ſeiner ſittlichen Aufgabe trifft, das Ende ſeines irdiſchen Lebensfadens herbeigeführt hat, wird er nur in der Selbſterhaltung ſeiner ſittlichen Aufgabe genügen zu können meinen, und eben darin die wahrhafte Tapferkeit bethätigen, welche weder durch das Leben, noch durch den Tod beſiegt werden kann. Davon haben leidende und kämpfende Chriſten unter allen ſolchen Verhältniſſen, durch welche jene Männer des Alterthums ihrem Leben willkürlich ein Ende zu machen ſich berufen glaubten, gezeugt; wie jener arme Servulus, der in ſeiner Hoheit als Bettler hervorſtrahlt, in jener göttlichen Knechtsgeſtalt chriſtlicher Tugend.

Die Anſchauung des ſittlichen Ideals in der Idee des Weiſen hat den Stoicismus dazu geführt, manche der gewöhnlichen Denkweiſe widerſprechende Wahrheit zu bezeugen, welche zu den ſogenannten Paradoxien gehört. Darin wird ſich eine Verwandtſchaft zwiſchen dem Stoiſchen und dem Chriſtlichen zu erkennen geben. Die aus der Tiefe des religiöſen oder ſittlichen Bewußtſeins geſchöpfte Wahrheit muß im Verhältniß zu dem gewöhnlichen Maaßſtabe der Welt als paradox erſcheinen, — das Paradoxe das Merkmal des Göttlichen, die göttliche Weisheit

als das Thörichte der Welt. So hat auch das Chriſtenthum ſeine Paradoxien, nicht bloß in den Sachen des Glaubens, was man Myſterien nennt, ſondern auch in dem Ethiſchen, wie Beides aus Einem Stücke iſt. Eine Religion göttlicher Offenbarung muß Paradoxien in ihrer Ethik haben. Es wird ſich dann aber auch hier zeigen, wie das, was in jenen ſtoiſchen Paradoxien geahnet iſt, doch erſt im Zuſammenhange des chriſtlichen Lebens ſeine wahre Bedeutung und Verwirklichung erhalten kann, was von dem ſtoiſchen Standpunkt auf Selbſterhebung gegründet iſt, und mehr ausgeſprochen wird, als bethätigt werden kann, in der chriſtlichen Demuth wurzelnd, wirklich Sache des Lebens wird. Es gehört zu den feinen Bemerkungen des geiſtreichen Origenes, daß er dieſe Analogie ſchon erkannt hat [1]). Wir meinen alle jene Prädikate, welche, allein dem Weiſen beigelegt, ſich bewahrheiten ſollen, wenn es hingegen bei allen Andern nur Schein wird. So, um auf das Einzelne einzugehen, daß der Weiſe allein wahrhaft frei iſt, alle Anderen Knechte ſeien. Die Freiheit wurde definirt als das Vermögen, ſelbſt zu handeln, ſich nach ſeinem Willen zu beſtimmen, die ἐξουσία αὐτοπραγίας [2]); oder, wie Origenes [3]) anführt, die dem Geſetz entſprechende Leitung des Lebens, die νομίμη ἐπιτροπή. Dies ſtimmt überein mit Dem, was Chriſtus ſagt, daß wer die Sünde thue, der Sünde Knecht ſei, und daß nur, wen der Sohn Gottes frei mache, wahrhaft frei ſei. So lange der Menſch nicht zu dieſer Freiheit gelangt iſt, bleibt er ein Spiel der äußerlichen Einflüſſe, die auf ihn einwirken. Indem er ſich ſelbſt durch ſeinen eigenen Willen beſtimmen will, iſt er doch ſtets abhängig von der Außenwelt, und muß gegen ſeinen Willen einem fremden Geſetz dienen. Nur der in der höheren, urſprünglichen, zur freien Entwickelung gelangenden Natur des Menſchen begründete Wille iſt der wahre und freie Wille, der, weil er mit dem allmächtigen Willen, der die Welt regiert, in

---

[1]) Orig. in Joh. tom. 2. cap. 10.

[2]) Worte des Zeno in Diog. Laert. l. l.

[3]) L. l.

Einklang ſteht, durch keine Macht bezwungen werden kann. Dieſes allein iſt die wahre ἐξουσία αὐτοπραγίας, und ohne dieſe Freiheit iſt alles Andere, was Freiheit genannt wird, nur Knechtſchaft. Aber der ſtoiſche Weiſe konnte zu dieſer Freiheit doch nicht gelangen. Wir ſahen hier den unauflöslichen Widerſpruch zwiſchen der eigenen Willensbeſtimmung und dem Geſetz des Weltganzen. Die εὔλογος ἐξαγωγὴ iſt ein Beweis von dem Mangel dieſer wahren Freiheit. Durch dieſe wahre Freiheit wird eben die Abhängigkeit ſelbſt, aus welcher der Menſch nicht herauskann, eine gewollte, eine freie, Stoff für die Bethätigung der ſittlichen Freiheit.

Dazu gehört auch, wenn der Weiſe als Der, welcher allein König ſei, bezeichnet wird [1]). Der Weiſe ſei der wahre Selbſtherrſcher, der keinem Andern Rechenſchaft abzulegen habe. Es wurde demſelben eine ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος zugeſchrieben. Chryſipp ſagt, der Regierende müſſe die wahre Erkenntniß von Dem, was gut oder ſchlecht ſei, beſitzen, und dieſe Erkenntniß habe Keiner der Schlechten. Dies wird uns daran erinnern, wie die Chriſten in dem Neuen Teſtament bezeichnet werden als das königliche Geſchlecht, von ihnen geſagt wird, daß ſie mit Chriſtus die Welt zu regieren berufen ſind. Wir werden die tiefe ethiſche Bedeutung dieſer Verheißung, in welcher die Seichtheit des Rationalismus oft nur eine Anbequemung an ſinnliche jüdiſche Vorſtellungen, oder eine Befangenheit in ſolchen geſehen hat, erkennen müſſen. Wie bei dem ſtoiſchen Weiſen der Begriff jener wahren Freiheit nicht wahrhaft zu Stande kommt, ſo auch nicht der Begriff jener Weltherrſchaft. Wie die Freiheit des Eigenwillens doch einem fremden Geſetz dienen muß, ſo wird auch jene angemaßte Selbſtherrſchaft dem Geſetz eines Verhängniſſes, im Gegenſatz gegen welches ſie ſich nur in die eigene Selbſtvernichtung zurückziehen kann, dienen müſſen. Nur im Zuſammenhange mit der teleologiſchen geſchichtlichen Betrachtung, welche den Menſchen an der Verwirklichung derjenigen

---

[1]) Οὐ μόνον δὲ ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφούς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας. Diog. Laert. Zeno cap. 64.

Aufgabe mitwirken läßt, der der ganze Weltlauf dienen muß, und deren vollkommene Erfüllung das letzte Ziel deſſelben iſt, kann auch dieſes Prädikat ſeine volle Wahrheit erhalten. Alle Diejenigen, welche dem Reiche Gottes angehören, zu deſſen Realiſirung die ganze Geſchichte bis zu ihrem letzten Ziele dienen muß, nehmen Theil an der dieſem Reiche zukommenden Weltherrſchaft, die in geſteigertem Maaße ſich erfüllt. Sie tragen in ſich das Princip, welches die ganze Welt umzugeſtalten beſtimmt iſt; und indem ſie dieſes Princip im Kampf mit der Welt ſiegreich durchführen, üben ſie dieſe Weltherrſchaft aus. In dem Reiche Gottes iſt der Wille des Einen der gemeinſame Wille, und Alle regieren mit dem Einen Könige als ſeine freien Organe, deren Wille mit dem ſeinigen in Einklang ſteht. Dies iſt die wahre ἀνυπεύθυνος ἀρχή, das Königthum, welchem jedes andere dienen muß.

Chryſipp ſagt ferner an jener Stelle, daß die Weiſen allein die wahren Richter[1]) ſeien. Es hangt das Richten mit dem Regieren hier genau zuſammen. Wir werden hier denken an jene auch oft mißverſtandene, oder nach ihrem Inhalt nicht tief genug aufgefaßte Verheißung, wie die Chriſten einſt über Alles richten ſollen. Sie tragen in ſich die höchſte Richtſchnur, nach welcher allein Böſes und Gutes wahrhaft gerichtet werden kann, nach welcher einſt Alles ſoll gerichtet werden, und welche ſchon jetzt der Maaßſtab ihres ſittlichen Urtheils überall iſt. In dieſem Sinne ſagt der Apoſtel Paulus, daß der πνευματικός, der nach dieſer höchſten Regel ſein ganzes Handeln beſtimmt, von keinem Anderen, der nicht auf demſelben Standpunkt ſich befindet, recht beurtheilt werden kann, er ſelbſt aber über alles Andere zu urtheilen berufen iſt.

Damit hangt zuſammen, daß der Weiſe der allein Reiche iſt, indem er nicht allein den wahren Reichthum beſitzt, den kein anderer kennt, ſondern auch allein die irdiſchen Güter wahrhaft beſitzt, nicht als ihr Knecht, ſondern ſie frei gebrauchend, über ſie herrſchend nach den Zwecken des Reiches Gottes.

[1]) Δικαστικούς.

Dies iſt es, was Chriſtus in jener Parabel unter dem wahrhaft Haben Deſſen, was man recht zu gebrauchen weiß, bezeichnet, und was Paulus meint, wenn er ſagt von dem Chriſten, daß er Nichts habend Alles beſitze.

Wir erwähnen noch jene merkwürdige Analogie, wenn Zeno die Weiſen als Diejenigen, welche allein Prieſter ſeien, bezeichnet. Wir wollen die ſchönen Worte ganz hierher ſetzen, um nachher von dem Verhältniß derſelben zu dem chriſtlichen Standpunkt reden zu können. „Die Weiſen ſeien göttlich; denn ſie hätten gleichſam Gott in ſich. Der Schlechte aber ſei ein Gottesleugner. Es gebe aber einen Gottesleugner in einem zwiefachen Sinne; Den, welcher wegen ſeines dem Göttlichen widerſtreitenden Lebens ſo genannt werde, und Den, welcher die Götter verachte; welches Letztere nicht bei jedem Schlechten ſtattfinde. Die wahren Gottesverehrer ſeien die Guten; denn ſie ſeien kundig der auf die Verehrung der Götter ſich beziehenden Geſetze; denn es ſei die Frömmigkeit die Wiſſenſchaft der wahren Gottesverehrung. Sie allein verſtänden, den Göttern recht zu opfern und ſeien rein (ſie beſitzen die um den Göttern recht zu opfern erforderliche Reinheit); denn ſie vermieden die Vergehungen, die ſich auf die Götter bezögen. Und die Götter hätten ihre Freude an ihnen; denn ſie ſeien fromm und gerecht im Verhältniß zu dem göttlichen Weſen. Die Weiſen ſeien die alleinigen Prieſter; denn ſie hätten die rechte Erkenntniß über Opfer, die Aufſtellung der Götterbüſten, Reinigungen und alles Uebrige, was den Göttern zukommt“[1]). Was die Unterſcheidung des zwiefachen Atheismus hier betrifft, des theoretiſchen und

---

[1]) Diog. Laert. Zeno cap. 119: Θείους τε εἶναι· ἔχειν γὰρ ἐν ἑαυτοῖς οἱονεὶ θεόν, τὸν δὲ φαῦλον ἄθεον, διττὸν δὲ εἶναι τὸν ἄθεον, τόν τε ἐναντίως τῷ θείῳ λεγόμενον καὶ τὸν ἐξουθενητικὸν τοῦ θείου· ὅπερ οὐκ εἶναι περὶ πάντα φαῦλον. θεοσεβεῖς τοὺς σπουδαίους. ἐμπείρους γὰρ εἶναι τῶν περὶ θεῶν νομίμων. εἶναί τε τὴν εὐσέβειαν ἐπιστήμην θεῶν θεραπείας. ἀλλὰ μὴν καὶ θύειν αὐτοὺς θεοῖς ἁγνούς τε ὑπάρχειν· ἐκνεύειν γὰρ τὰ περὶ τοὺς θεοὺς ἁμαρτήματα. καὶ τοὺς θεοὺς ἄγασθαι αὐτούς· ὁσίους τε γὰρ εἶναι καὶ δικαίους πρὸς τὸ θεῖον. μόνους ἱερέας τοὺς σοφούς· ἐπεσκέφθαι γὰρ περὶ θυσιῶν, ἱδρύσεων, καθαρμῶν, τῶν ἄλλων τῶν πρὸς θεοὺς οἰκείων.

praktiſchen, des bewußten und unbewußten, ſo können wir dies ganz auf den chriſtlichen Standpunkt hinübernehmen. Wenn in der heiligen Schrift die Laſterhaften bezeichnet werden als Diejenigen, die Gott nicht kennen, werden wir jenen praktiſchen Atheismus darin finden. Wenn von den Weiſen geſagt wird, daß ſie göttlich ſeien, weil ſie Gott in ſich tragen, ſo erkennen wir zwar auch in einem gewiſſen Sinne bei Denen, welche von dem ſtoiſchen Standpunkte Weiſe genannt werden, Denen, welche zum Bewußtſein der höheren Natur des Menſchen gelangt ſind, jenes hervortauchende göttliche Geſchlecht an, wie es Paulus in der Rede zu Athen bezeichnet, jenes hervortretende Bewußtſein von dem Gott, in dem wir leben, weben und ſind. In dieſer Beziehung haben die Worte bei dieſem vorchriſtlichen, zu dem Chriſtenthum hinſtrebenden Standpunkt ihre Wahrheit; und darauf bezieht ſich die ſchöne Ermahnung des Kaiſers Mark Aurel: „Ehre den Gott in dir!“ [1]) Aber in dem Stoicismus fehlte das rechte Bewußtſein von Dem, was den Gegenſatz gegen dieſes göttliche Element in dem Menſchen bildet, das rechte Bewußtſein der Sünde, gegen das ſich oft der Menſch deſto mehr ſträubt, je edler er iſt, aber nicht deshalb, weil er edler iſt. Wo dieſes Bewußtſein ſeine Macht offenbart hat, nicht weil es geſchrieben ſteht, ſondern weil es eine dem wahrhaften ſittlichen Selbſtbewußtſein unverleugbare, ſchmerzliche Thatſache iſt, da wird man auch erkennen, daß man zuerſt von jenem ungöttlichen Elemente befreit ſein muß, um zu dem Beſitz des wahren, über das Böſe ſiegreichen göttlichen Lebens gelangen zu können, um in einem höheren Sinne göttlich zu ſein und Gott in ſich zu haben, den Gott, der in Chriſtus dem ſündigen Geſchlecht ſich mitgetheilt hat, und mit dem man nur durch ihn in eine wahre Gemeinſchaft eintreten kann. Wenn ferner Zeno den Weiſen als den alleinigen Prieſter bezeichnet, ſo werden wir das Irrthümliche in Dem erkennen, was das Irrthümliche in dem Stoicismus überhaupt und auch in der ganzen helleniſchen Weiſe iſt, die vorherrſchend theoretiſche Richtung, daß von der

[1]) Τὸν ἐντὸς δαίμονα σέβου.

Erkenntniß Alles abgeleitet wird, und wir brauchen nicht zu ſagen, daß, was hier als die wahre Erkenntniß bezeichnet wird, doch nicht die wahre iſt. Aber es iſt doch hier ahnungsvoll darauf hingewieſen, daß ein höherer Standpunkt jenen Gegenſatz zwiſchen Prieſtern und Nichtprieſtern, der in der religiöſen Entwickelung des Alterthums nothwendig war, aufheben ſollte. In dem Chriſtenthum erhält auch hier Das, was der Stoicismus nur ahnen, nicht verwirklichen konnte, ſeine volle Wahrheit. Die Chriſten werden in Leben und Erkenntniß die wahren Prieſter, indem ſie allein die wahre Gottesverehrung kennen und ausüben, und Jeder ſeinen Beruf als einen prieſterlichen betrachtet und behandelt. Der Gegenſatz zwiſchen Prieſtern und Nichtprieſtern, wie zwiſchen prieſterlichem und nichtprieſterlichem Handeln, iſt aufgehoben. Alles Handeln in jedem irdiſchen Beruf, der als ein göttlicher aufgefaßt wird, erſcheint als ein prieſterliches Handeln.

Wir wollen zuerſt noch einen untergeordneten Punkt hervorheben, den wir ſchon beiläufig in einer anderen Beziehung berührt haben. Zu den Merkmalen des ſtoiſchen Weiſen gehört die ἀπαθεία. Wir dürfen nun allerdings dieſe ἀπαθεία in dem ſtoiſchen Sinne nicht verwechſeln mit einer Gefühlloſigkeit, einem Stumpfſinn, welcher für die Gefühle der Luſt oder Unluſt unempfänglich iſt, einem Mangel der in der menſchlichen Natur gegründeten πάθη. Der Stoicismus erkennt wohl, daß dies nichts ſittlich Bedingtes, keine Tugend wäre, ſondern ein Fehler der natürlichen Begabung, oder eine unſittliche Unterdrückung der natürlichen menſchlichen Gefühle. Zeno erkennt, daß es auch eine ἀπαθεία im ſchlechten Sinne gebe. Er ſagt, es gebe auch einen andern ἀπαθής, den Schlechten, wo dies ſei eine Bezeichnung des Harten, des für alle Rührung Unempfänglichen[1]). Zeno bezeichnet hingegen die ſittlich beſtimmte ἀπαθεία als das ἀνέμπτωτον, die Feſtigkeit des Geiſtes, welche durch die πάθη nicht erſchüttert werden kann. Es iſt alſo die vollkommene Vernunftherrſchaft, die Herrſchaft des Geiſtes über die Natur

[1]) Diog. Laert. Zeno cap. 64: Εἶναι δὲ καί ἄλλον ἀπαθῆ τὸν φαῦλον, ἐν ἴσῳ λεγόμενον τῷ σκληρῷ καὶ ἀτέγκτῳ.

und in dieſem Gegenſatz der ſittlichen und unſittlichen ἀπαθεία wird das Chriſtenthum mit dem Stoicismus übereinſtimmen.

Aber doch wird hier noch ein Unterſchied ſtattfinden, welcher in der allgemeinen Verſchiedenheit beider Standpunkte in Beziehung auf das Verhältniß des Ethiſchen zum Religiöſen begründet iſt. Bei dem Stoicismus iſt es immer jene Selbſtherrſchaft der Vernunft, die mit dem Weſen der chriſtlichen Demuth in Widerſpruch ſteht; der Geiſt, der ſich Alles unterwirft, läßt die Reaktion der Natur nicht aufkommen. Der Chriſt hingegen giebt ſich im Leiden dem vollen Gefühle menſchlicher Schwäche hin, wird ſeiner Abhängigkeit auch darin inne, und will ſie nicht abſtreifen; aber durch die Kraft des göttlichen Lebens überwindet er die menſchliche Schwäche. Indem er ſich ſchwach fühlt, fühlt er ſich ſtark. Es iſt nicht ſeine Kraft, ſondern die Kraft Gottes, mit der er kämpft. Wie er das Leiden als ein von Gott verhängtes dankbar annimmt, die erziehende Weisheit einer ewigen Liebe darin erkennt, ſo ſiegt er im Leiden durch die Kraft deſſelben Gottes. Das Opfer, welches im Leiden Gott dargebracht wird, muß mit voller Beſonnenheit und Ergebung als ſolches empfunden werden, um ſeine wahre Bedeutung zu haben. So giebt Chriſtus ſelbſt das größte Beiſpiel des Märtyrertodes im Sieg über die im Vollgefühl empfundenen πάθη. Die Demuth iſt es, welche, Göttliches und Menſchliches auseinanderhaltend, das Göttliche rein bewahrend, wo die Reaktionen des Natürlichen ſich einzumiſchen drohen, dadurch als das wahrhaft Maaßhaltende in Beziehung auf die πάθη ſich bewährt, die ἀπαθεία des göttlichen Lebens, nicht auf Autonomie der Vernunft, auf ſittlichem Selbſtgefühl gegründet, ſondern von dem Grundtone des das ganze Leben beſtimmenden Bewußtſeins der Abhängigkeit von Gott ausgehend, — das volle Ebenmaaß in dem Einklange zwiſchen dem Menſchlichen und Göttlichen, wie es Schleiermacher mit Recht bezeichnet, die wahre Schönheit der Seele.

Zu dem Ideal des Weiſen gehört die Einheit des Sittlichen, daß in dem Einen beſeelenden Princip der Geſinnung, der Vernunftherrſchaft, alle einzelnen Tugenden begründet ſind. Dieſe

Einheit hebt die Mannichfaltigkeit der Tugenden nicht auf; aber sie erscheinen alle nur als verschiedene Formen, in denen sich das Eine sittliche Princip der Vernunftherrschaft offenbart, alle nur mannichfaltige σχήσεις der Einen Grundtugend [1]). Auch darin wird der christliche Standpunkt mit dem stoischen übereinstimmen. Alle Tugenden erscheinen hier nur als mannichfaltige σχήσεις der das ganze Leben beherrschenden Liebe, wie Paulus 1. Kor. 13 alle christliche Grundtugenden auf das Eine Princip der Liebe zurückführt. Vom idealen Standpunkt könnten wir auch hier sagen, daß mit der Liebe alle Tugenden gesetzt seien, und wer die eine Tugend besitze, damit zugleich alle anderen Tugenden habe. Anders aber stellt sich die Sache in dem allmäligen Aneignungs- und Durchbildungsprocesse, der von der beseelenden Liebe auf alle Kräfte des Geistes ausgeht. Zwar wird nun die Liebe in dem Entwickelungsproceß des sittlichen Lebens und der Erfüllung der sittlichen Aufgabe ihr Werk nicht vollbringen können ohne das Zusammenwirken aller kämpfenden und bildenden Tugenden, durch welche alle die beseelende Kraft der Liebe sich hindurch verbeitet; aber es wird doch in der Erscheinung eine Allmäligkeit sich darstellen in der stufenweisen Anbildung der Herrschaft über das ganze geistige Leben. Hier tritt nun die Verschiedenheit ein: die Liebe erscheint, indem sie das Urtheil des Geistes bestimmt, mit der Welt innerhalb und außerhalb des Menschen kämpft, um allmälig sich Alles zu unterwerfen, als φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Geduld, und es kann in dem allmäligen Entwickelungsproceß von der Einen sittlichen Grundrichtung aus das Eine mehr vorherrschen, das Andere mehr zurücktreten, bis das ganze Werk in vollständiger, harmonischer Aneignung vollbracht worden. Die Eigenthümlichkeit des christlichen Standpunktes im Verhältniß zu dem stoischen wird sich nun einerseits darin zu erkennen geben, daß, wie das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen dem Ideal und der Erscheinung darin begründet ist, also auch das rechte Verhältniß zwischen der Einheit in der

[1]) Diog. Laert. Zeno cap. 54.

Idee und der Mannichfaltigkeit und Verſchiedenheit in der Erſcheinung klar hervortritt; andererſeits, daß das Princip der ſittlichen Einheit ſelbſt ein anderes iſt: der Gegenſatz zwiſchen dem intellektualiſtiſchen und dem praktiſchen Standpunkt, von der einen Seite die Tugend als das Eine Wiſſen von dem Guten, von der anderen Seite die Liebe an die Spitze geſtellt. Doch jene Auffaſſung von dem Grundweſen des Sittlichen im Wiſſen iſt etwas nicht bloß dem Stoicismus, ſondern der ganzen von Sokrates ausgegangenen ethiſchen Richtung Eigenthümliches, und wir werden deshalb die genauere Unterſuchung über das Verhältniß dieſer Auffaſſung zur chriſtlichen den nachfolgenden Abſchnitten vorbehalten.

Mit der Betrachtung des Sittlichen in ſeiner Einheit hangt auch zuſammen die Betrachtung des Unſittlichen in gleicher Beziehung. Hier iſt zu erwähnen das ſtoiſche Paradoron, daß alle Sünden einander gleich ſeien, gleichwie alles Gute. Chryſippus ſagt: „Wenn ein Wahres nicht mehr wahr iſt, als das andere, und ein Falſches nicht mehr falſch, als ein anderes, ſo iſt auch zwiſchen Betrug und Betrug, Sünde und Sünde kein Unterſchied. Und wer hundert Stadien von Kanobos entfernt iſt, und wer nur ein Stadium, ſind doch beide auf gleiche Weiſe nicht in Kanobos; ſo ſind Der, welcher mehr, und Der, welcher weniger ſündigt, doch beide von dem Guten fern“[1]). Auch hier ſtimmt der Stoicismus mit dem Chriſtenthum in dem idealen Standpunkt zuſammen. Von dieſem Standpunkte macht auch das Chriſtenthum nur den Einen Gegenſatz zwiſchen göttlichem und ungöttlichem Leben, Ausübung des Sittengeſetzes in allen ſeinen Forderungen oder Zwieſpalt mit dem Geſetz, Liebe oder Selbſtſucht das Leben beherrſchend; zwiſchen beiden liegt Nichts in der Mitte. Und es iſt dies das Wichtige für die Selbſtprüfung in Verhältniß zu den Anforderungen des Sittengeſetzes, in aller Sünde, in der

---

[1]) Diog. Laert. Zeno cap. 64 §. 120: „Εἰ γὰρ ἀληθὲς ἀληθοῦς μᾶλλον οὐκ ἐστιν, οὐδὲ ψεῦδος ψεύδους· οὕτω οὐδὲ ἀπάτη ἀπάτης. οὐδὲ ἁμάρτημα ἁμαρτήματος. καὶ γὰρ ὁ ἑκατὸν σταδίους ἀπέχων Κανώβου καὶ ὁ ἕνα ἐπίσης οὐκ εἰσιν ἐν Κανώβῳ· οὕτω καὶ ὁ πλεῖον καὶ ὁ ἔλαττον ἁμαρτάνων ἐπίσης οὐκ εἰσιν ἐν τῷ κατορθοῦν.“

innern und in der äußern, in allen ihren Erſcheinungsformen daſſelbe Princip zu erkennen. Dies iſt der ſittliche Spiegel, den Chriſtus in der Bergpredigt der ethiſchen Selbſtbetrachtung vorhält. Darnach ſagt Jakobus (Kap. 2, 10), daß, wer nur Ein Gebot übertreten hat, der Uebertretung des ganzen Geſetzes ſchuldig iſt. Und Johannes ſetzt in dieſem Standpunkte Jeden, der den Bruder haßt, mit dem Mörder in eine Kategorie. Von dieſem Standpunkte ſagt er, daß, wer aus Gott geboren iſt, nicht ſündigt, ohne hier irgend einen Unterſchied zu machen, weil alle Sünde auf gleiche Weiſe mit dem Weſen des göttlichen Lebens in Widerſpruch ſteht. Aber auch hier läßt das Chriſtenthum das rechte Verhältniß des idealen Standpunktes zu dem der Erſcheinung erkennen. Es führt zu dem Bewußtſein, wie, wenn von dem idealen Standpunkte Alles als Eins erſcheint, und nur der Gegenſatz des Princips feſtgehalten wird, doch in der Erſcheinung eine Mannigfaltigkeit der Stufen zu unterſcheiden iſt, je nachdem mehr oder weniger das göttliche Leben in ſeiner Entwickelung im Kampfe mit der Sünde ſiegreich durchgedrungen iſt, mehr oder weniger die Reaktionen des ungöttlichen Princips hervortreten. So macht derſelbe Johannes, welcher jenen unvermittelten Gegenſatz von dem idealen Standpunkte aufſtellt, doch einen Unterſchied in der empiriſchen Beurtheilung der Sünde; wie das Eine zur Strenge der Selbſtprüfung erfordert wird, das Andere zu der liebevoll gerechten Beurtheilung der verſchiedenen Erſcheinungsformen des ſittlichen Lebens.

In der Auffaſſung des Ideals vom Weiſen und der ſittlichen Einheit iſt es auch begründet, wenn der Stoicismus ſagt, daß das Geſetz den Schlechten Vieles verbiete, Nichts aber gebiete; denn ſie könnten nicht das Gute vollbringen [1]). Wir werden damit vergleichen können, was Paulus über den νόμος im Verhältniß zur Sünde ſagt, wie derſelbe zwar eine gewiſſe Zucht, wodurch die Macht des Böſen in der äußerlichen Erſcheinung zurückgedrängt wird, erzeugen, nicht aber das wahrhaft Gute

[1]) Plut. de stoic. repugn. cap 11: Τὸν νόμον πολλὰ τοῖς φαύλοις ἀπαγορεύειν, προστάττειν δὲ μηδὲν· οὐ γὰρ δύνανται κατορθοῦν.

in dem Menſchen verwirklichen kann, das Geſetz nur gegeben als eine Schutzmauer gegen die in die Erſcheinung hervorbrechende Sünde (Gal. 3, 19); denn zu dem wahren κατόρθωμα bedarf es eines neuen Princips der ſittlichen Lebensgeſtaltung, welches das der im Innern des Menſchen vorherrſchenden Sünde von außen her entgegentretende Geſetz nicht zu verleihen vermag.

---

2. Sokrates und Platon.

Nachdem wir den Stoicismus als vereinzelte Erſcheinung des ethiſchen Geiſtes im Verhältniß zum Chriſtenthum betrachtet haben, gehen wir nun auf den Zuſammenhang der geſchichtlichen Entwickelung der helleniſchen Ethik zurück, und wir müſſen daher mit Dem beginnen, welcher den Anſtoß zu allem vorherrſchend ethiſchen Element in der helleniſchen Wiſſenſchaft gegeben hat, und von dem alle Strahlen der höheren Lebensentwickelung, die das Chriſtenthum weiſſagten und zu demſelben hinführten, ausgegangen ſind, dem Sokrates, die höchſte Erſcheinung auf dem Standpunkte des Alterthums, wo der Geiſt deſſelben über ſich ſelbſt hinausgeht; welche Erſcheinung, eben weil ſie ſo einzig daſteht auf dem Boden der alten Welt, ſo ahnungsvoll den Keim einer verborgenen Zukunft, welche aus den Elementen der alten Welt ſelbſt ſich nicht bilden konnte, verſchloſſen in ſich trägt, daher etwas ſo Räthſelhaftes und Verborgenes in ſich hat, gleichwie die äußerliche Erſcheinung des Sokrates; das Licht leuchtend an einem dunkeln Ort, als Vorbote des vollen Tages, der einſt anbrechen ſollte. Nicht ohne Grund hat Marſilio Ficino den Sokrates als den Johannes den Täufer für die alte Welt bezeichnet. Die Analogie zwiſchen Sokrates und Chriſtus ſelbſt iſt oft hervorgehoben, und wenn ſie auch von manchen Standpunkten mißverſtanden worden, hat ſie doch ihre Wahrheit. Man muß nur mit dem Verwandten auch den Gegenſatz wohl berückſichtigen. Es gehört als charakteriſtiſches Merkmal zur Bezeichnung der Größe von Beiden, daß kein Einzelner das

ganze Bild von ihnen aufzufaſſen im Stande war, Gegenſätze in deren Auffaſſung entſtehen konnten und mußten, welche die höhere Einheit verkennen laſſen, und welche doch beide eine zum Grunde liegende Wahrheit haben. Wir werden das wahre Bild nur finden können, indem wir zu einer Einheit zuſammenſchauen, was durch dieſe Gegenſätze getrennt worden, die beiden entgegengeſetzten Anſchauungsformen und Alles, was als Vermittelung zwiſchen denſelben liegt, zuſammenfaſſen. Dieſes gilt, wie von den ſynoptiſchen Evangelien und dem Johannes, ſo von Xenophon und Platon. Aber der Unterſchied zeigt ſich darin, wie dies Schleiermacher in ſeiner Hermeneutik treffend bezeichnet hat, daß von dem Geiſte Chriſti eine übermächtige Anziehungskraft zur Einheit ausging, wie eine ſolche von dem Geiſte des Sokrates nicht ausgehen konnte, und wir werden daher weit mehr von dem wahren Chriſtus in den Synoptikern und dem Johannes zugleich, als von dem wahren Sokrates in dem Xenophon und Platon zugleich finden können. Sokrates erſcheint als der Repräſentant der Sehnſucht nach dem Göttlichen, in der Geſtalt, in welcher ſie zu ihrem klarſten Selbſtbewußtſein gelangt iſt, als Repräſentant des Bewußtſeins der Unzulänglichkeit menſchlichen Wiſſens und Handelns; wie er Andere durch ſeine von dieſem Bewußtſein getragene Dialektik zu der Selbſtverſtändigung darüber zu führen ſuchte. Er bildet den chriſtlichen Standpunkt vor, indem er ſein Leben ſchließt in dem Bewußtſein der Heilung, der er in einem höheren Daſein entgegengeht, mit der Aufforderung, daß dem Aeskulap ein Hahn für ihn geopfert werde; denn wir können dieſe Erzählung nicht für etwas bloß Mythiſches halten, müſſen einen tiefen Zug angedeuteter Wahrheit darin erkennen. Wir möchten auch einen höheren Ernſt und ein wahrhaft ſokratiſches Element in Dem finden, was Platon den Sokrates ſagen läßt in Beziehung auf das Bedürfniß nach einer göttlichen Offenbarung, wenn derſelbe von dem ἀνθρώπινος λόγος unterſcheidet einen λόγος θεῖος als den ſicheren Wegweiſer[1]). Wer in dem Sokrates nur den Mann ſieht, der die Idee des wahren

[1]) Platon Phaedo pag. 85 d.

Wiſſens zum Bewußtſein gebracht hat, wie dies allerdings die eine Seite des großen Mannes iſt, dem wird freilich ein ſolcher Ausſpruch als ein, im Ernſte gemeint, des Sokrates unwürdiger erſcheinen, inſofern dadurch die Autonomie der Wiſſenſchaft geleugnet, dieſelbe von einer äußerlichen Autorität abhängig gemacht würde. Wir aber müſſen in dem Sokrates etwas mehr ſehen, als nur den Repräſentanten dieſer einen Seite des menſchlichen Weſens. Wir werden in ihm den höchſten Ausdruck der Idee der Menſchheit überhaupt auf dem Boden des Alterthums erkennen, und zu dem rein Menſchlichen auch die hier zum Grunde liegende Sehnſucht nach etwas Höherem, als menſchlicher Wiſſenſchaft rechnen, Etwas, das auch mit dem Standpunkte Deſſen, der mit der Idee des Wiſſens zugleich von der Unzulänglichkeit deſſelben zeugte, nicht unvereinbar iſt. In dem δαιμόνιον des Sokrates werden wir ja auch ein myſtiſches Element, einen über das vernünftige Erkennen hinausgehenden, unmittelbaren Zug des Göttlichen erkennen müſſen. Wenn wir aber auch ſelbſt ſollten annehmen müſſen, daß jene Worte nicht im vollen Ernſte gemeint ſeien, würden wir doch immer eine unbewußt ausgeſprochene, weiſſagende Wahrheit darin finden. Aus dem Geſagten wird ſich auch die Stellung des Sokrates im Verhältniß zu Dem, der ſich ſelbſt den Weg, die Wahrheit und das Leben nennen, der alle Mühſeligen und Beladenen zu ſich einladen konnte, damit ſie bei ihm Ruhe finden ſollten, ergeben.

Sokrates ſteht an der Spitze jener welthiſtoriſchen Männer, welche in den Zeiten, in denen der Glaube an etwas Göttliches und eine objektive Wahrheit durch die Sophiſtik eines Alles zerſetzenden Verſtandes und die Macht der Alles ergreifenden Verneinung erſchüttert worden war, in die Tiefen ihres gottverwandten Geiſtes die Menſchen zurückführten und in dem unmittelbaren Bewußtſein von dem Wahren und Göttlichen eine über allen Zweifel erhabene Gewißheit ſie finden ließ. Von den ſpekulativen Fragen, in deren Beantwortung der Geiſt ſich immer von Neuem abmüht, lenkte er ihren Blick auf ihre eigene ſittliche Natur zurück. Von der Natur rief er den Geiſt in ſein

eigenes inneres Weſen, daß er ſich hier orientiren und zu Hauſe ſein lernen ſolle. Es iſt das wichtige γνῶθι σεαυτόν, welches das Orakel zu Delphi als das Ausgezeichnete des Sokrates pries. So iſt es der große Anſtoß, der von ihm ausging, Jahrhunderte fortwirkte, und in ſpäteren Zeiten immer von Neuem wieder hervortrat durch die Vermittelung der Männer, welche ſeinen Geiſt in ſpätere Jahrhunderte hinüberleiteten, die Hinweiſung auf das unmittelbar Gottverwandte im Menſchen und auf das Sittliche, wie von dieſem aus auf das Religiöſe. Es iſt das ethiſch-praktiſche Element, das von dem Sokrates beſonders angeregt wurde, und wodurch der wiſſenſchaftliche helleniſche Geiſt dazu hingeführt ward, von der Naturphiloſophie zur Ethik ſich hinzuwenden. Damit könnte nun freilich in Streit zu ſein ſcheinen, wenn gerade von dem Sokrates die Richtung ausging, welche die Tugend als ein Wiſſen betrachten ließ, und wodurch er gerade als der Begründer jener intellektualiſtiſchen Richtung erſcheint, die wir nachher in dem Platon und auch, wie wir ſchon bezeichnet, in dem Stoicismus fortwirken ſehen. Wir möchten daher, wenn wir dies mit der praktiſchen Richtung des Sokrates, von der wir geſprochen haben, zuſammenhalten, zu der Vermuthung geführt werden, daß dieſe Auffaſſung nicht zu dem Eigenthümlichen des Sokrates gehörte, ſondern vielmehr dem ſpekulativen Geiſte Platon's zuzueignen iſt, vielmehr dem platoniſchen, als dem urſprünglichen Sokrates. Daß dem aber nicht ſo iſt, ſondern dies wirklich zu dem Charakteriſtiſchen des Sokrates gehört, und zu Dem, was von ihm auf die ganze wiſſenſchaftliche Ethik der nächſtfolgenden Zeit übergegangen iſt, dies erhellt daraus: Ariſtoteles, der das Urſprüngliche des Sokratiſchen und das Neue, was von dem eigenthümlichen Geiſte Platon's herrührt, ſo beſtimmt zu unterſcheiden wußte und es auseinanderzuhalten pflegt, er nennt gerade jenes Princip als das Eigenthümliche des Sokrates [1]). Wir müſſen aber den Sokrates in dem Zuſammenhange der Geſchichte betrachten,

---

[1]) Aristot. magn. moral 1, 1 ed. Becker tom. II. pag. 1182 et 1183: Οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ' ὁ Σωκράτης ἐπιστήμας ἐποίει τὰς ἀρετάς.

um zu erkennen, wie der Mann von vorherrſchend praktiſcher Richtung zu dieſem Princip gelangen konnte, und den Antheil, welchen die Wahrheit an demſelben hat. Sokrates mußte dem Sittlichen eine ſichere, feſte Grundlage in der Wiſſenſchaft geben im Kampf mit jenen Sophiſten, welche Alles nur in ein willkürliches Meinen verwandelten. Er mußte nachzuweiſen ſuchen, daß das wahrhaft ſittliche Handeln nicht von ſchwankenden Meinungen ausgehen könne, ſondern nur von einem in ſich ſelbſt gewiſſen ſittlichen Bewußtſein, dem Bewußtſein von der Idee des Guten, wodurch Alles beſtimmt werden ſollte. Er mußte hervorheben, daß nur jenes von der Idee des Guten getragene, bewußte ſittliche Handeln das wahrhaft ſittliche ſei. Und er meint hier nicht ein bloß theoretiſches Wiſſen, ſondern ein Bewußtſein, das im Leben wurzelt, das Bewußtſein der zu ſich ſelbſt gekommenen höheren ſittlichen Natur des Menſchen. Von dem Standpunkte des Alterthums gab es ja auch nur ein Mittel, um das höhere Selbſtbewußtſein zu ſich ſelbſt und zur Klarheit zu bringen, die Vermittelung der Wiſſenſchaft. Es fehlte noch das, wodurch dieſes zu etwas von dem beſonderen Gut der Wiſſenſchaft Unabhängigem, das zu allen Menſchen auf gleiche Weiſe gebracht werden konnte, gemacht worden iſt, die Entwickelung des höheren Lebens vom Glauben aus. So ſehen wir den Sokrates bei ſeiner richtigen Polemik durch den Standpunkt der alten Welt beſchränkt, und ſo mußte er dazu beitragen, dieſes Princip des Intellektualismus, das erſt durch das Chriſtenthum geſtürzt werden konnte, weiter zu verbreiten. Wichtig iſt dieſes wegen der daraus ſich ergebenden Folgen. Wenn das Sittliche als Sache des Wiſſens aufgefaßt wird, ſo folgt daraus, daß, wie das Gute vom Wiſſen ausgeht, alſo auch das Böſe nur in einem Mangel des Wiſſens begründet iſt, etwas Unfreiwilliges, und ſomit der wahre Grund des Böſen in der verkehrten Willensrichtung, die als das Urſprüngliche dann auch das Urtheil des Geiſtes verkehrt, nicht erkannt werden kann. Wir werden dies alſo als Dasjenige betrachten, was von Sokrates auf Platon übergegangen iſt.

Sehen wir zuerſt auf das ethiſche Princip des Platon, ſo

ſcheint dieſes mehr als irgend etwas Anderes mit dem chriſtlichen übereinzuſtimmen, wenn derſelbe als dieſes bezeichnet das ſo viel als möglich Gott ähnlich Werden, und als die Vermittelung dazu die Tugend betrachtet [1]). Das Chriſtenthum erzielt nichts Anderes als dieſes. Das Reich Gottes iſt die Gemeinſchaft der Menſchheit in der Verwirklichung des Bildes Gottes unter den Bedingungen des irdiſchen Daſeins. Es iſt die höchſte Bedeutung des Sittlichen, welche dieſes Princip erkennen läßt; die Einheit zwiſchen dem Sittlichen und Religiöſen, die Einheit des ganzen Lebens als eines durch das Gottesbewußtſein beſeelten iſt darin begründet. Aber um dieſes Princip recht verſtehen und anwenden zu können, dazu wird noch zweierlei erfordert. Es kommt darauf an, wie die Gottesidee ſelbſt aufgefaßt wird, ob die Auffaſſung derſelben eine ſolche iſt, daß darnach das ſittliche Handeln in Wahrheit als eine Verähnlichung mit Gott verſtanden werden kann, ob Gott als ein handelnder ſo erkannt wird, daß ſeine Nachbildung im ſittlichen Handeln ernſt gemeint ſein kann; oder ob eine ſolche Auffaſſung der Gottesidee an die Spitze tritt, nach welcher dies nicht möglich iſt, und daher dieſes Princip abgeſchwächt und ſeiner wahren Bedeutung beraubt werden muß. Zweitens fragt es ſich, ob dieſes Princip mit der Auffaſſung von der Anlage dieſes Weltganzen im Einklange ſteht, ob die Welt als eine ſolche betrachtet wird, in der die Aehnlichkeit mit Gott wirklich dargeſtellt werden kann; oder ob in ihr etwas vorhanden iſt, was dieſer Darſtellung widerſtrebt, ein unüberwindlicher Gegenſatz gegen das Göttliche, ſo daß das Höchſte unter den Bedingungen dieſes irdiſchen Daſeins nicht verwirklicht werden kann. Ferner wird zur vollſtändigen Durchführung dieſes Princips gefordert werden, daß nicht bloß das einzelne menſchliche Leben als Verwirklichung deſſelben betrachtet werden kann, ſondern auch dieſes als die Einheit erkannt wird, wodurch das ganze Leben der Menſchheit beſtimmt und auf Ein Ziel bezogen werden ſoll. Dann erſt wird auch erhellen, wie das Leben jedes Einzelnen

[1]) Theaetet. ed. Bipont. II. pag. 121: Ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν.

in der ſittlichen Geſammtaufgabe der Menſchheit als gemeinſame Darſtellung der Verähnlichung mit Gott ſeinen eigenthümlichen Platz in der demſelben angewieſenen ſittlichen Aufgabe erhält. Es wird alſo die ganze Anlage der Entwickelung der Menſchheit im Zuſammenhange mit der Natur demgemäß betrachtet werden müſſen; es wird die teleologiſche Auffaſſung der Welt und ihres Entwickelungsganges dazu erfordert werden. Es fragt ſich nun, wie ſich die platoniſche Auffaſſung zu dieſen drei Momenten verhält.

So kommt es nun zuerſt zur Sprache, wie die platoniſche Gottesidee ſich dazu verhält. Hier haben wir einen Punkt zu berühren, der in der Unterſuchung des platoniſchen Syſtems etwas Streitiges iſt. Im Ganzen werden wir durch Platon's Ausſprüche veranlaßt, das höchſte Weſen als perſönlichen Geiſt zu denken; wie namentlich, wenn in dem Philebos von dem βασιλικὸς νοῦς, dem νοῦς des Zeus in der βασιλικὴ ψυχὴ die Rede iſt, wenn im Timaios bezeichnet wird der Vater des Weltalls, der ſchwer zu finden iſt, und den es unmöglich iſt, wenn man ihn gefunden hat, Allen bekannt zu machen. Aber in jener merkwürdigen Stelle in dem Buche der Republik wird als das höchſte Princip bezeichnet das αὐτοαγαθόν, das Ueberſeiende, was ſeiner Würde und Macht nach über alles Sein erhaben iſt, wovon alles Erkennen und Sein ausgeht; gleichwie die Sonne der Urſprung iſt des Sehens und Deſſen, was geſehen wird. Es fragt ſich nun, wie ſich dieſer Ausſpruch Platon's zu den vorhin angeführten Bezeichnungen der Gottesidee verhält. Beziehen ſich alle dieſe Ausſprüche auf Daſſelbe oder etwas Verſchiedenes? Wenn wir das Erſte annehmen müßten, wäre das Verhältniß ſo zu denken, daß Platon in jener Stelle der Republik den wiſſenſchaftlichen Ausdruck für Das gebe, was er in den anderen Stellen vom Standpunkte des populären Bewußtſeins auf eine mehr mythiſche Weiſe bezeichnet. Er würde in jener Stelle der Republik das reale Abſolute als Urſache und Grund alles Daſeins dargeſtellt, und Das, was von dem religiöſen Standpunkt die Gottesidee iſt, nur als eine gewiſſe anthropopathiſche Anſchauungsform von dem Abſoluten betrachtet

haben. Wenn dies ſo zu denken wäre, würde jenes ethiſche Princip Platon's nicht in vollem Ernſt gemeint ſein können; denn von einer ſittlichen Verähnlichung mit dem Abſoluten, wenn es ſo als etwas Unperſönliches, Abſtractes gedacht wird, könnte natürlich nicht die Rede ſein; wie daher auch in der Auffaſſung der ſpäteren Platoniker, welche den Platon ſo verſtanden, dieſes anders gedeutet werden mußte. Aber wir können dieſe Auffaſſung der platoniſchen Lehre keineswegs für die berechtigte halten, und ſie ſcheint uns mit der ganzen religiöſen Anſchauungsweiſe, welche Platon's Schriften durchweht, in Widerſpruch zu ſtehen; vielmehr müſſen wir behaupten, daß die Stelle in der Republik und die übrigen Ausſprüche Platon's auf Verſchiedenes ſich beziehen: etwas Anderes der höchſte, abſolute Geiſt, von dem alles reale Daſein abzuleiten iſt, etwas Anderes die höchſte der Ideen. Unter dem αὐτοαγαθόν verſteht Platon das Gute an ſich, als das über alles beſtimmte Sein Erhabene, den Mittelpunkt alles Erkennens und alles Lebens, wodurch alles Erkennen und Daſein erſt ſein wahres Ziel erhält, das gemeinſame Band zwiſchen allem Göttlichen und Menſchlichen. Und ſo finden wir eben gerade darin die ſittliche Weltanſchauung Platon's bezeichnet[1]). So wird denn das platoniſche Princip im Zuſammenhange mit der platoniſchen Gottesidee recht verſtanden werden können: das Gute der ideale Grund alles Daſeins, das Beſtimmende und Ziel der göttlichen Weltbildung. Und ſo würde die Verähnlichung mit Gott darin beſtehen, daß das menſchliche Handeln auf dieſelbe Idee bezogen würde, worauf ſich das weltbildende und weltregierende Handeln Gottes bezieht.

Wir kommen ſodann zu der zweiten Frage, der Auffaſſung der Schöpfung. Hier kommt es nun auch darauf an, ob wir jene Darſtellungen, wo Platon den Vater des Weltalls als den die ὕλη bildenden darſtellt, als eine in vollem Ernſt gemeinte Auffaſſung betrachten ſollen, oder nur als eine populäre, mythiſche Anſchauungsform. Wenn wir jene Stelle in der Republik zu

---

[1]) Dafür zeugt auch die Art, wie Ariſtoteles gegen Platon in dieſer Beziehung auftritt. Arist. l. l. p. 1182.

dem Leitenden für Alles machten nach der zuerſt erwähnten Auffaſſung, ſo könnte nicht von einem ſchaffenden Handeln Gottes die Rede ſein, ſondern nur von einem nothwendigen Entwickelungsproceß alles Daſeins, vom Abſoluten bis zu der letzten Schranke, und es würde dann, wie es die ſpäteren Platoniker auffaßten, jener platoniſche Dualismus nur etwas Scheinbares ſein, die Hülle für einen zum Grunde liegenden Monismus. Die Hyle wäre dann nur die Schranke aller Seinsentwickelung, die in mannichfachen Abſtufungen von dem Abſoluten ausgeht. Dann würde, wie ein ſchöpferiſches Handeln Gottes nicht vorausgeſetzt wird, alſo auch von einem ſittlich weltbildenden Handeln des Menſchen nicht geſprochen werden können. Wie wir nun aber die platoniſche Gottesidee anders auffaſſen mußten, werden wir auch von dem ſchöpferiſchen Handeln Gottes einen andern Begriff uns machen müſſen; und wir werden demnach als die platoniſche Lehre wirklich betrachten, daß der höchſte Geiſt die ideale Weltordnung in ſeiner Vernunft entwarf, welche, ſo weit es möglich war, in dem Werden ſich darſtellend, in der durch die der Hyle mitgetheilte Beſeelung gebildeten Welt verwirklicht werden ſollte. Die Welt das lebendige Weſen, der werdende Gott, die Offenbarung des höchſten, über alles Werden erhabenen Geiſtes, das Seiende, wie es im Werden ſich abſpiegelt. Und nach dieſer Auffaſſung wird nun auch jenes ethiſche Princip durchgeführt werden können: Einführung der Ideen in die Wirklichkeit, Bildung des gegebenen Weltſtoffs durch die Ideen als Nachbildung des ſchaffenden und weltregierenden Handeln Gottes. Aber es wird dieſe Auffaſſung doch von einer Seite her getrübt werden durch das bezeichnete dualiſtiſche Element in der Kosmogonie Platons.

Wir erkennen hier die Schranke, von der das Denken der alten Welt ſich nicht freimachen konnte. Die Abhängigkeit des Bewußtſeins von der Natur gab ſich darin zu erkennen, daß man ſich über den ganzen Naturzuſammenhang zu der Idee einer abſoluten Freiheit als dem unbedingten ſchöpferiſchen Grund alles Daſeins, wie es das Chriſtenthum in der Lehre von der göttlichen Allmacht erkennen lehrt, nicht erheben konnte. Die Lehre von

einem unbedingt freien, ſchöpferiſchen Handeln des höchſten Geiſtes als Urſache und Grund alles Daſeins iſt etwas der Offenbarungsreligion Eigenthümliches, und konnte Sache des allgemeinen Bewußtſeins erſt werden, nachdem daſſelbe durch das Chriſtenthum aus den Naturſchranken, in denen es befangen war, freigemacht worden. Dazu kommt, daß die vorchriſtliche Weltbetrachtung einen unauflöslichen Gegenſatz zwiſchen dem Guten und Böſen in der Welt finden mußte. Es ſchien dieſe Welt mit dem ihr anklebenden Böſen und Mangelhaften aus einem ſchöpferiſchen Handeln des vollkommenſten Weſens allein nicht erklärt werden zu können; ſondern es mußte als nothwendig erſcheinen zur Erklärung der Erſcheinungswelt, um ſie mit der Idee des höchſten Weſens in Einklang zu bringen, etwas dem Göttlichen Widerſtrebendes in derſelben anzunehmen, ſo daß zur Erklärung des Weltganzen die Annahme zweier Principien erfordert wurde, das bildende göttliche Princip und der durch daſſelbe zu bildende Stoff, in welchem immer ein widerſtreitendes Element zurückbleibt. Erſt das Chriſtenthum konnte dazu führen, dieſes in der Welt dem Göttlichen Entgegenſtrebende aus einem Abfall der Freiheit von Gott erklären, einen ſittlich begründeten Zwieſpalt als die Löſung des Räthſels und das Ziel, die Aufhebung deſſelben durch die Erlöſung, erkennen zu laſſen. So lange dieſes fehlte, mußte die das Göttliche am meiſten rein erhaltende Auffaſſung diejenige ſein, welche den Gegenſatz unvermittelt ſtehen ließ, ſtatt ihn auflöſen und erklären zu wollen, ein gewiſſer Dualismus. Wenn man über die Schranke hinauswollte, konnte man leicht durch das moniſtiſche Streben in den Pantheismus verfallen. Wir rechnen es daher zu dem von dem Sokrates ausgegangenen vorherrſchend ethiſchen Element des Platon, daß er über den Dualismus nicht hinausging.

Hier finden wir nun aber allerdings eine dem ethiſchen Princip Platon's entgegenſtehende Schranke; denn wenn die Schöpfung nicht von Anfang an darauf angelegt iſt, daß in ihr das Höchſte zur Erſcheinung kommen ſollte, wenn in der Welt ein nie ganz zu beſeitigendes Princip des Ungöttlichen, eine unüberwindliche Naturnothwendigkeit beſteht, ſo kann demnach

auch die Verähnlichung mit Gott unter dieſen Bedingungen nicht wahrhaft verwirklicht werden. Wenn die platoniſche Ideenlehre von der einen Seite dazu hinführt, das ſittliche Handeln als die das göttliche Handeln nachbildende Verwirklichung der Ideen zu betrachten, ſo bildet von der andern Seite der Gegenſatz zwiſchen Idee und Wirklichkeit vermöge des Verhältniſſes des Werdens und der Hyle den Anſchließungspunkt für eine das ſittliche Handeln herabſetzende, der Betrachtung als der Erhebung des Geiſtes über dieſe Welt des Werdens und des Scheins zu der reinen Idee das Höchſte zuweiſende Richtung. Dem entſpricht, was Platon in der angeführten Stelle im Theätet ſagt, daß in dieſer Welt das Böſe nothwendig beſteht, gleichwie es fern iſt von der Welt der Götter, und daher nichts Anderes übrig bleibt, um über das Böſe ſich zu erheben, als die Flucht des Geiſtes aus dieſer Welt zu jener göttlichen Weltordnung hin. Platon bezeichnet allerdings an jener Stelle als das Mittel zu dieſer Flucht die ſittliche Verähnlichung mit Gott; aber der Begriff von einer ſolchen Flucht des Geiſtes aus dieſer Welt konnte immer leicht zu jenem Hervorheben der contemplativen Richtung hinführen, wie dies allerdings bei Platon zu erkennen iſt. Der Gegenſatz zwiſchen Idee und Wirklichkeit bleibt ein ungelöſter. Und es mußte ſchon darnach, da die praktiſche Aufhebung dieſes Gegenſatzes etwas im Leben Unmögliches iſt, das Höchſte als das Ziel der Contemplation, des Wiſſens, das ſich über die getrübte Welt der Erſcheinung zu dem Göttlichen und zu der Welt der reinen Ideen erhebt, erſcheinen. Hier fand jene intellectualiſtiſche Richtung, von der wir ſchon früher geſprochen haben, ihren Anſchließungspunkt. Ueberhaupt, ſo lange der Gegenſatz zwiſchen Idee und Wirklichkeit nicht praktiſch gelöſt war, wie es durch das Chriſtenthum von dem durch Chriſtus unter den Bedingungen des irdiſchen Daſeins, denen alles Menſchliche unterworfen iſt, verwirklichten Urbilde der Menſchheit und von der Idee der Erlöſung aus geſchehen iſt, mußte dem contemplativen Leben als demjenigen, durch welches man allein über dieſen in der Erſcheinungswelt unüberwindlichen Gegenſatz ſich erheben könne, das Höchſte zugeeignet, mußte das thätige

ſittliche Handeln doch nur als ein untergeordneter Standpunkt betrachtet werden.

Drittens kommt es, wie wir geſehen haben, für die Verwirklichung jenes Princips darauf an, daß die Geſchichte der Menſchheit durch die Beziehung auf daſſelbe zu einer Einheit geſtaltet werden, ſie als Mittelpunkt und Ziel einer geſchichtlichen Entwickelung derſelben aufgefaßt werden konnte. Wenngleich nun, wie aus dem Geſagten erhellt, die platoniſche Auffaſſung der Weltbildung ein teleologiſches Moment begünſtigt, und ſich in Platon's Schriften Manches, was dazu hinführt, findet, ſo ſteht doch von der andern Seite nicht allein jenes dualiſtiſche Princip hier entgegen, ſondern es fehlte auch der Maaßſtab für eine ſolche bewußte teleologiſche Auffaſſung der Geſchichte und ein einheitliches Princip für dieſelbe. Auch Platon kannte nur den Gegenſatz zwiſchen Hellenen und Barbaren, konnte ſich nicht über den Gegenſatz der Völker zu der Idee einer Menſchheit erheben vermöge der in den Naturſchranken des Alterthums als nothwendig geſetzten Hemmung des Bewußtſeins, von der wir ſchon früher geſprochen haben, und auf die wir als ein wichtiges Moment in der Entwickelung der alten Ethik öfter wieder zurückkommen werden. Und eben darin war es begründet, daß ihm als die höchſte, Alles in ſich ſchließende Form für die Realiſirung des höchſten Gutes, die höchſte allgemein ſittliche Idee, die Idee des Staates erſcheinen mußte; wovon wir noch in einem beſonderen Zuſammenhange reden werden. Schon durch dieſe Schranken wurde eine einheitliche, teleologiſche Auffaſſung der Geſchichte, die Anerkennung der Verähnlichung mit Gott als der gemeinſamen ſittlichen Aufgabe der Menſchheit ausgeſchloſſen. Dazu kam nun, daß, wenn man die Völkergeſchichten betrachtete, ſich nirgends ein einheitliches Ziel erkennen ließ. Man ſah nur einen Wechſel von Werden und Vergehen, und ſo wurde nun auch der Lauf der Geſchichte darauf bezogen, daß die Bildung der Menſchheit einem Kreislauf unterliege, aufgehen und wieder zerſtört werden und von Neuem aufkeimen ſollte [1]). Wir

[1]) Polit. ed. Bipont vol. 6. pag. 32. Timaeus vol. 9. pag. 291. —

erkennen demnach, wie das von Platon aufgeſtellte ethiſche Princip, das höchſte, über welches die ethiſche Auffaſſung nie wird hinausgehen können, doch auf dem Standpunkte, auf welchen Platon durch die geſchichtliche Entwickelung geſetzt war, zu ſeiner Durchführung noch nicht gelangen konnte; ſondern, ſo gewiß daſſelbe ein nothwendiges Moment in der Entwickelung der Wahrheit für das Bewußtſein des menſchlichen Geiſtes iſt, und dieſes Princip einmal den Weg zu ſeiner Realiſirung finden muß, darin eine Weiſſagung auf das Chriſtenthum liegt, welches zuerſt den Geiſt aus jenen Schranken, die der Verwirklichung jenes Princips entgegenſtanden, frei gemacht, alle Bedingungen zur Verwirklichung deſſelben in die Geſchichte eingeführt hat durch die Anſchauung von Chriſtus, von der Erlöſung als der Vermittelung, um die in ihm ſich darſtellende Verwirklichung des Bildes Gottes in der Menſchheit auf die Entwickelung der ganzen Menſchheit überzuleiten, und in der Idee vom Reiche Gottes als der darin gegründeten Gemeinſchaft, welche die ganze Menſchheit umfaſſen ſoll.

Von der Betrachtung der platoniſchen Sittenlehre im Ganzen müſſen wir noch einzelne hervorleuchtende Punkte unterſcheiden, in welchen die platoniſche Anſchauung, beſeelt von jenem ſokratiſchen Geiſte, über den ganzen antiken Standpunkt ſich erhebt. Wir erwähnen hier insbeſondere Das, wodurch ſich der Platonismus vor dem Stoicismus ſo ſehr auszeichnet. Wie wir bemerkt haben, war der edle Stolz des Selbſtgefühls das Eigenthümliche des antiken Standpunktes, und von dieſem aus wurde daher das Wort, durch welches das Charakteriſtiſche in dem Grundton chriſtlicher Tugend und chriſtlichen Lebens bezeichnet wird, humilis, ταπεινός, nur im ſchlechten Sinne gebraucht, um die Selbſterniedrigung, die Selbſtwegwerfung des Menſchen zu bezeichnen. Nur Platon macht hier eine Ausnahme, indem er das Wort ταπεινός gebraucht, um das rechte Verhältniß des Geiſtes in ſeiner Beziehung zu Gott zu bezeichnen. Platon

---

Aristot. metaphys. l. 12 cap. 8. ed. Bekker II. pag. 1074. Polyb. hist. lib. 6 cap. 5 §. 5. 6.

ſagt hier nämlich, daß „Gott, der Anfang, Mitte und Ende von Allem hat, ſeinen geraden Weg fortgeht, indem er ſeinem Weſen gemäß einherwandelt. Ihm folgt aber immer die Dike, die Gerechtigkeit, als Rächerin der Uebertretungen des göttlichen Geſetzes; und wer glückſelig werden will, folgt ihr ſich anſchließend, in Demuth, wohl geordnet“ [1]). Es liegt hier offenbar etwas dem chriſtlichen Begriff der Demuth durchaus Verwandtes zum Grunde; denn es wird dadurch bezeichnet die demüthige Unterwerfung des Geiſtes unter das göttliche Geſetz in der ſittlichen Weltordnung, — wie daher den Gegenſatz bildet die Selbſtüberhebung, das ἐξαρθείς [2]), — die Geſinnung, in welcher das Bewußtſein der Abhängigkeit von Gott der Grundton iſt [3]).

In dieſem Einen Grundzuge der Welt- und Lebensanſchauung liegt ſehr Vieles, was, wenn wir es uns entwickelt denken, einen großen Umſchwung der ſittlichen Lebensgeſtaltung hervorgebracht haben müßte. Wir heben wieder einen einzelnen Grundzug hervor, worin dieſes hervortritt, und worin wohl noch mehr das urſprünglich Sokratiſche, als das modificirt Platoniſche zu erkennen iſt, wenn Sokrates im Phädon den Standpunkt, welchen der Menſch in dieſem Leben einnimmt, betrachtet, auf ein Wort der Myſterien ſich berufend, als einen Poſten, auf den er von den Göttern geſtellt worden, und den er, ohne von dieſen abberufen zu werden, nicht verlaſſen dürfe. Wenn wir dies zur Ergänzung gebrauchen in der Anwendung des bezeichneten platoniſchen Princips, werden wir ſchon den

---

[1]) De legibus lib. 4, 8 pag. 185. ed. Bipont.

[2]) L. l.

[3]) So kommt dieſes Wort noch einmal ähnlich vor bei einem Schriftſteller, in dem das platoniſche Element vorwaltet, dem Plutarch, in dem Buche de sera num. vind. cap. 3, wo er als den Zweck der göttlichen Strafen bezeichnet, daß die Seele beſonnen und demüthig und von Gottesfurcht erfüllt werde, σύννους καὶ ταπεινὴ καὶ κατάφοβος πρὸς τὸν θεόν. Wir wollen auch aufmerkſam machen auf den hier zum Grunde liegenden Begriff von der Strafe als Reaktion des Geſetzes der ſittlichen Weltordnung gegen den Uebermuth der Willkür, welche leidend zur Selbſtdemüthigung genöthigt wird. — Vgl. auch Aeschyl. Prometh. vinct. v. 321, wo Okeanos dem Prometheus ſeinen Mangel an Demuth vorhält: Σὺ δ' οὐδέπω ταπεινὸς, οὐδ' εἴκεις κακοῖς. A. d. H.

Keim der christlichen Lebensanschauung darin finden, und dazu geführt werden, das platonische Princip noch weit bestimmter zu gestalten, als es von Platon selbst geschehen ist. Es ergiebt sich dann: Einem Jeden ist durch seine Stellung in der Welt der Antheil angewiesen, den er an der Verwirklichung der allgemeinen Aufgabe der Menschheit, der Darstellung der Aehnlichkeit mit Gott, nehmen soll, die besondere sittliche Lebensaufgabe, in der er dieses zu verwirklichen hat. Jeder muß diese als eine von Gott ihm übertragene betrachten, sein Leben daher nur gebrauchen zur Vollziehung dieser Aufgabe, und muß es zu erhalten suchen für dieselbe.

Betrachten wir näher die Construction des sittlichen Lebens, so hebt auch Plato, wie wir schon aus dem Gesagten schließen können, die Einheit des Sittlichen hervor, und geht dabei von jenem Principe aus, von dessen Bedeutung wir schon bei Sokrates gesprochen haben, daß das Sittliche in der Erkenntniß begründet sei. Von dem Bewußtsein der Vernunft muß Alles ausgehen. Die Weisheit, als wodurch die Vernunftherrschaft vermittelt wird, tritt daher an die Spitze; sie giebt erst allen anderen Tugenden ihre wahre Bedeutung. Damit die Weisheit in der Herrschaft über die widerstrebende Natur ihr Werk vollbringe, dazu bedarf es der kämpfenden und maaßhaltenden Tugend, der ἀνδρεία und σωφροσύνη; und die Gerechtigkeit bezieht sich auf die ganze Construction des sittlichen Lebens, darauf, daß jeder Theil der menschlichen Natur sein eigenes Werk vollbringe, nicht in ein fremdes Gebiet eingreife, im Gegensatz gegen das πολυπραγμονεῖν; Platon faßt dies auf eigenthümliche Weise auf im Zusammenhange mit seiner Trichotomie der menschlichen Seele, wenngleich auch unabhängig von diesem Zusammenhange diese Auffassung ihr Recht behält, nämlich nach der platonischen Ansicht der νοῦς, die ψυχὴ λογική, das ἐπιθυμητικόν oder ἄλογον, und in der Mitte zwischen beiden der θυμός. Nun kommt es darauf an, daß das Vernünftige im Menschen die Herrschaft erhalte und ausübe, was durch das Erkennen bewirkt wird, und von der Weisheit ausgeht. Der θυμός muß der Vernunft dienen, für ihre Zwecke kämpfen,

von ihr lernen, was das Gute und was das Schlechte ist, damit er für das Gute kämpfe gegen das Böse. So ergiebt sich die wahre ἀνδρεία als die kämpfende Tugend in dem Dienst der Weisheit. Dann kommt es darauf an, daß jener niedere Theil der Seele in Schranken gehalten werde, damit er das höhere Leben nicht störe, daß der Einklang zwischen dem niederen und höheren erhalten werde, die Harmonie der Seele in der σωφροσύνη. Und die Gerechtigkeit würde dann darin bestehen, daß von diesen dreien Theilen der Seele jeder das ihm zukommende Werk, die ihm zukommende Aufgabe vollbringe, das οἰκειοπραγεῖν im Gegensatz gegen das πολυπραγμονεῖν [1]).

Wenn nun die christliche Auffassung in dieser Construction der Einheit des sittlichen Lebens mit der platonischen übereinstimmt, wird sie sich von derselben unterscheiden dadurch, daß ein neues Princip als das schöpferische, beseelende hinzukommt, und dadurch die praktische Richtung an die Stelle des intellectualistischen Elementes bei Platon gesetzt, und der darin begründete Aristokratismus des Wissens gestürzt wird. Hier nämlich, was die christliche Auffassung von dem ganzen antiken Standpunkt unterscheidet, tritt an die Spitze die Liebe, und sie verkörpert sich in allen einzelnen Tugenden. Sie erzeugt erst als das Verklärungsprincip des Geistes die wahre Weisheit; sie erzeugt die wahre Selbstbeherrschung, hält das Göttliche und das Natürliche auseinander, und wehrt die trübenden Einmischungen des letzteren ab in der σωφροσύνη; sie führt im Kampfe mit der Welt die göttlichen Ideen durch in der ἀνδρεία; sie giebt Jedem das Seine in der δικαιοσύνη.

Doch müssen wir auch bemerken, wie Platon, wo er nicht durch seine systematische Construction des Ethischen gebunden ist, über seinen bemerkten eigenthümlichen Standpunkt hinausgeht, und auch von dieser Seite an das Christliche anstreift, Ideen ausspricht, die in seiner systematischen Entwickelung der Ethik noch nicht ausgeführt werden konnten. Wir denken daran, wenn Platon die Liebe, den ἔρως, bezeichnet als Dasjenige,

[1]) De republ. lib. 4.

wodurch die Flügel der Seele freigemacht werden, daß sie sich zu jener höheren Welt, in der sie heimathlich ist, erheben könne, die Liebe, welche den Zusammenhang zwischen der Erscheinung und der Idee vermittelt, von der Erscheinung zur Idee den Geist erhebt, mit Begeisterung für das Göttliche ihn erfüllt [1]). Wenn wir anwenden, was darin liegt, so ergiebt sich das schöpferische Princip der Liebe, wodurch der Zusammenhang des Göttlichen und Menschlichen vermittelt, das Göttliche in die Menschheit eingeführt, alles Menschliche als Offenbarungsform für das göttliche Leben angeeignet wird. Und darin finden wir wieder die Ergänzung jenes allgemeinen ethischen Princips Platon's von der Verähnlichung mit Gott. Doch damals blieb dies nur nur noch etwas Vereinzeltes. Die schon bezeichneten Schranken standen hier noch entgegen. Sie konnten erst durchbrochen werden durch die Macht der ewigen Liebe selbst, welche in einem menschlichen Leben in die Menschheit eintrat, und eine neue Geschichte bildete, von welcher aus nun erst Das, was jene erhabenen Geister des Alterthums als Ahnung, als fragmentarische Ideen hatten, zum klaren, umfassenden Bewußtsein gebracht und zum Princip der ganzen sittlichen Lebensgestaltung gemacht werden konnte.

Wir dürfen hier nicht unerwähnt lassen jenen tiefsinnigen, von Sokrates in dem Symposion entwickelten Mythus über die Genesis des Eros. Der Eros, als ein zwischen Göttern und Menschen in der Mitte stehendes Wesen, Sohn des πόρος, des Reichthums, und der ἀπορία, der Armuth; wodurch eben bezeichnet wird die Liebe als das Band zwischen dem Himmel und der irdischen Welt im Zusammenhang mit der Sehnsucht, das Verlangen nach dem wahren Reichthum, das aus dem Bewußtsein der Armuth hervorgeht, die Sehnsucht der Liebe, welche dem Leben des Geistes den rechten Schwung giebt, im Bunde mit Dem, was Christus als die Armuth des Geistes bezeichnet. Wir werden auch in dem Symposion in dem Mythus

[1]) Siehe, was Platon im Phädros vom ἔρως πτεροφύτωρ, von der πτεροφύτωρ ἀνάγκη sagt.

von den zwei urſprünglich zuſammengehörigen und von einander getrennten Hälften Eines Weſens, der darin begründeten begeiſterten Liebe, mit der ſie einander ſuchen und erkennen, eine Ahnung von der chriſtlichen Idee der Ehe finden, als der Verbindung zweier zur Darſtellung des Typus der Menſchheit zuſammengehörigen Perſönlichkeiten zu Einem höheren Lebensganzen. Nur konnte auch dieſe Idee auf dem damaligen Standpunkte noch nicht verwirklicht und noch nicht auf die rechte Weiſe angewandt werden, weil nicht Dasjenige erſchienen war, wodurch, wie alle Gegenſätze in der Menſchheit, auch der Gegenſatz der Geſchlechter, inſofern er etwas Trennendes war für das geiſtige Leben, ausgeglichen werden konnte, Dasjenige, wodurch auch dem weiblichen Geſchlechte erſt ſeine höhere Bedeutung in der Realiſirung der Menſchheitsidee als der Idee des Bildes Gottes konnte nachgewieſen werden. Auch Dieſes konnte erſt geſchehen, wenn eine Vermittelung für das höhere Leben gegeben war, welche zu Allen auf gleiche Weiſe gelangen konnte, an die Stelle der ἐπιστήμη hier etwas Anderes geſetzt war. Hier erkennen wir wieder eine nothwendige Ergänzung für die Anwendung jenes platoniſchen Princips; denn nach der platoniſchen Auffaſſung würde doch dieſer Eine Theil der Menſchheit, das weibliche Geſchlecht, davon ausgeſchloſſen bleiben.

Wir haben bisher von der individuellen Geſtaltung des ethiſchen Lebens geſprochen, und müſſen nun zu der allgemeineren Form in der Darſtellung deſſelben übergehen. Schon bei der Conſtruction des Individuellen liegt dies bei Platon zum Grunde: der Menſch als Bild des Staates, der Staat als der Menſch im Großen und Ganzen. Es iſt darin die große Wahrheit enthalten, daß die Menſchheit im Einzelnen und im Ganzen denſelben Geſetzen des Entwickelungsganges folgt, ein jeder Menſch die Menſchheit im Kleinen darſtellt, die dispersa membra der ganzen Menſchheit, welche auch in dieſer zu einer höheren Einheit ſich verbinden ſollen. Aber wir werden hier bei Platon beſonders erkennen, wie er in der Auffaſſung des höchſten Gutes durch den Standpunkt des Alterthums beſchränkt iſt. Indeß auch in dieſer Beſchränkung wird ſich zeigen, wie er

darüber hinausgetrieben wird, ein höheres Ideal ihm vorschwebt, das unter den Bedingungen dieser Zeit noch nicht verwirklicht werden konnte, und wie er gerade dadurch in das Falsche geräth, daß er die ihm vorschwebende Idee in einer Form verwirklichen wollte, welche dafür zu eng ist; und wir werden eben auch darin das Hinstreben zum Christlichen und die Weissagung von Dem, was erst durch das Christenthum verwirklicht werden konnte, erkennen. Das höchste Gut, wie es dem Platon vorschwebte in der Vernunftherrschaft, sollte in dem Staate verwirklicht werden. Indem er aber in den Staat, der nicht unmittelbar das Höchste selbst darstellen kann, der nur dazu bestimmt ist, die Bedingungen für die Realisirung aller Güter der Menschheit und des höchsten Gutes in derselben zu sichern, sie gegen die störende Willkür zu verwahren, Etwas hineingelegt, was über die Idee desselben hinausgeht, so mußte dadurch sein Staat etwas Monströses, Widernatürliches werden. Was den Platon hier beseelte, war die Idee einer Gemeinschaft des höheren Lebens und einer Einheit, wie sie erst in dem Wesen des Reiches Gottes, der Gemeinschaft des Gottesbewußtseins als der wahren Vernunft an's Licht treten und verwirklicht werden konnte. Hier ergiebt sich eine von innen heraus sich bildende Gemeinschaft und Einheit, in welcher auch alles Eigenthümliche seinen naturgemäßen Platz und seine freie Entwickelung findet. Indem dem Platon die Idee einer solchen höheren Gemeinschaft und Einheit in einer realisirbaren Form noch nicht gegeben war, und indem er dieses dem Staate zueignete und die Vernunftherrschaft von Außen her verwirklichen wollte, mußte dadurch das Mißverhältniß in seiner Auffassung des Staates entstehen. Die Idee der Einheit und Gemeinschaft war hier nun so auf die Spitze getrieben, daß die Freiheit des Persönlichen und Eigenthümlichen ganz hinschwindet. Wir erkennen hier das antike Element in seinem Culminationspunkt. Wie die Bedeutung der Persönlichkeit erst durch das Christenthum an's Licht gesetzt worden, war die freie Entwickelung des Persönlichen und Eigenthümlichen etwas dem Alterthum Fremdes. Der staatlichen Nothwendigkeit mußte sich Alles beugen. So wird nun von Platon die Einheit des

ſtaatlichen Organismus ſo übertrieben aufgefaßt, daß das Weſen der Familie in ihrer freien Entwickelung dadurch zu Grunde geht, Güter- und Weibergemeinſchaft eingeführt wird. Wir ſehen hier, wohin die einſeitige Auffaſſung der Staatsidee als der abſoluten Form für die Verwirklichung des höchſten Gutes, wenn ſie ſich im Gegenſatz gegen den eingetretenen höheren Standpunkt des Chriſtenthums, im Gegenſatz mit der Idee des Reiches Gottes behaupten will, führen muß.

Ferner giebt ſich der partikulariſtiſche Ariſtokratismus, welcher mit jenem intellektualiſtiſchen Element genau zuſammenhangt, auch hier zu erkennen. Wie der Staat in ſeiner Trichotomie nach der Analogie des Menſchen geſtaltet wird, der νοῦς, der θυμός und die ἐπιθυμίαι, die Regierenden, welche die herrſchende Vernunft darſtellen, der Wehrſtand, welcher dem θυμός entſpricht, und die übrige Menge, welche dem Nährſtande zugehört, die Gewerbtreibenden, welche den ἐπιθυμίαις entſprechen, ſo wird alſo das ſelbſtthätige Mitwirken zur Realiſirung der höchſten ſittlichen Aufgaben eigentlich nur dem erſten Stande zugewieſen, und der letzte wird ganz davon ausgeſchloſſen. Hier kann nur von einer gewiſſen Zucht die Rede ſein, damit dieſer niedere Theil in ſeiner Unterwerfung unter den höheren erhalten werde. Wir ſehen hier wieder den durch den Standpunkt der alten Welt bedingten Mangel der platoniſchen Auffaſſung, wodurch auch jenem Princip der Verähnlichung mit Gott eine unüberwindliche Schranke entgegengeſtellt wurde, indem dieſes darnach nur in einem gewiſſen bevorzugten Theile der Menſchheit ſeine Geltung erlangen kann, der größte Theil davon ausgeſchloſſen bleiben muß. Erſt durch das Chriſtenthum konnte auch dieſe Schranke durchbrochen und die Möglichkeit der Realiſirung deſſelben in allen Sphären des irdiſchen Lebens, wie Chriſtus hier das Vorbild gegeben hatte, nachgewieſen werden. Erſt durch daſſelbe iſt jeder Gegenſatz zwiſchen dem höheren und gemeinen Leben als ein in gewiſſen Verhältniſſen nothwendig begründeter aufgehoben worden. Es giebt nichts Gemeines und Banauſiſches mehr, wie der alten Welt ein großer Theil des Lebens ſo erſcheinen mußte. Der herabgeſetzte Nährſtand hat

gleichen Theil mit allen andern Ständen in der Vollziehung der höchſten ſittlichen Aufgaben in der Verähnlichung mit Gott. Von demſelben göttlichen Lebenselement ſollen alle Kreiſe des irdiſchen Lebens auf gleiche Weiſe erfüllt und durchdrungen, alle Thätigkeiten, von welcher Art ſie auch ſein mögen, beſeelt werden. Die Liebe iſt das gemeinſame Band bei allen dieſen Verſchiedenheiten. Die alte Weisheit konnte auf ihrem höchſten Gipfelpunkt den Stand der Handwerker aus ſeiner Erniedrigung nicht heben. Je höher ſie ſich erhob, deſto mehr mußte ſie ihn herabſtellen. Je höher die Aufgabe der Wiſſenſchaft, welche nur eins der Güter der Menſchheit iſt neben den andern, aufgefaßt wurde, deſto niedriger mußte der Standpunkt Derjenigen geſtellt werden, welche an dieſem Gute keinen Theil nehmen können, ſo lange dieſes als die einzig nothwendige Vermittelung zur Verwirklichung der ſittlichen Aufgabe für Alle betrachtet wurde.

Damit hangt noch etwas Anderes zuſammen. Vom Standpunkte des Alterthums, welches über die Schranken der Natur nicht hinauskonnte, mußten die in der Völkerentwickelung einmal gegebenen Gegenſätze als durchaus nothwendige, unwandelbare und unüberwindliche erſcheinen. Wie nun kein Mittel bekannt war, um den höheren Charakter der Menſchheit unter allen Stämmen und Völkern auf gleiche Weiſe zu entwickeln, ſo erſchienen gewiſſe Völker, in denen man allein den Charakter der Vernunft zu erkennen glaubte, als dazu beſtimmt, den andern Geſetze vorzuſchreiben, wie das Princip der Vernunftherrſchaft dies verlange. Es erſchien als etwas Naturgemäßes, daß Diejenigen, in welchen die Vernunft nicht zur freien Entwickelung gelangen konnte, nur die willenloſen Werkzeuge der Anderen wurden, in denen das Weſen der Vernunft entwickelt war. Daſſelbe Princip, welches Platon in ſeinem Staat anwendet, findet auch hier ſeine Anwendung. Unter den Hellenen ſoll zwar Keiner ein Sklave ſein, aber wohl ſollen aus den Barbaren die Sklaven genommen werden, indem dieſes Geſchlecht durch ſeine Unwiſſenheit und Niedrigkeit dazu beſtimmt iſt [1]).

[1]) De republ. lib. 5 vol. 7. pag. 44. ed. Bip. Politic. vol. 6 pag. 113.

In dieſem Zuſammenhange erwähnen wir noch etwas Anderes, Einzelnes, was auf den erſten Anblick nicht dahin zu gehören ſcheint, was aber doch die tiefere Betrachtung als dahin gehörig uns erkennen läßt, Etwas, das für den ſpeciellen Einfluß der platoniſchen Ethik auf die ſpätere chriſtliche Entwickelung wichtig iſt, die Auffaſſung der Wahrhaftigkeit. Man hat allerdings in dieſer Beziehung in die Worte Platon's noch mehr hineingelegt, als in denſelben, wenn man ſie mit allen den hinzugefügten Beſchränkungen auffaßt, liegt. Es ſind zwei Stellen, in denen ſich Platon darüber ausſpricht. Er geht zuerſt von der tieferen Bedeutung der Wahrhaftigkeit aus, indem er die Wahrheit als Element des ganzen geiſtigen Lebens betrachtet, mit der Idee des Wiſſens, von dem Alles ausgehen ſoll, in Verbindung ſetzt, die Herrſchaft der Wahrheit als die Vernunftherrſchaft. Dieſe innere Wahrheit des geiſtigen Lebens ſoll ſich darſtellen in der äußerlichen Erſcheinung, in der Sprache. Als die wahre Lüge erſcheint hier die Unwiſſenheit in Beziehung auf das Höchſte, die innere Unwahrheit, wie ſie ſich äußerlich darſtellt [1]). Die Auffaſſung der Wahrheit als Princip des ganzen geiſtigen Lebens ſtimmt überein mit der Auffaſſung des Begriffs von der Wahrheit, wie er in dem Neuen Teſtamente, beſonders in dem johanneiſchen Evangelium, angewandt wird. So fordert er von dieſem Standpunkt, daß im Ganzen auch in der Rede die Wahrheit ſich darſtelle, und bezeichnet die Lüge als etwas den Göttern und Menſchen Verhaßtes. Doch macht er eine Ausnahme, daß man bei der Kriegsliſt gegen die Feinde und als Heilmittel bei dem Wahnſinnigen, um ſie von Verderblichem zurückzuhalten, die Lüge gebrauchen dürfe. Aber mehr Ausnahmen macht er in der zweiten Stelle. Er erklärt hier [2]), daß Lüge und Täuſchung als Heilmittel vielfach angewandt werden dürfe, wie von dem Arzt bei dem Kranken, ſo von der Obrigkeit im Verhältniß zu den Unterthanen. Wir können uns hier auf die Unterſuchung der ganzen Lehre der Wahrhaftigkeit,

---

[1]) De republ. lib. 2 vol. 6. pag. 256. 257.

[2]) De republ. lib. 5 vol. 7. pag. 23. 24.

worüber wir uns vielleicht bei einer andern Gelegenheit ausführlicher aussprechen werden, nicht einlassen. Wir wollen nur hier darauf aufmerksam machen, in welchem Zusammenhang die Beschränkungen dieser Verpflichtung mit dem platonischen Intellectualismus und intellectualistischen Aristokratismus stehen. Wenn einmal nur Die, welche im Besitz der Wissenschaft sich befinden, das Privilegium der herrschenden Vernunft inne haben, und sie zur Leitung und Bevormundung der Uebrigen, welche mit der bloßen δόξα sich begnügen müssen, berufen sind, so ist in diesem Verhältniß auch begründet, daß sie als Erziehungsmittel für die Unmündigen die Unwahrheit gebrauchen können. Erst durch das Christenthum, indem es die gleiche höhere, selbständige Würde der Menschheit in Allen zum Bewußtsein brachte, jede Bevormundung in Beziehung auf das höhere Leben aufhob, ist das gleiche Recht Aller als Glieder einer Gemeinschaft des vernünftigen Verkehrs durch die Sprache, die Wahrheit von einander zu verlangen, und die gleiche Verpflichtung Aller, die Wahrheit zu sagen, zum Bewußtsein gebracht worden. Und wir sehen daher auch in der Geschichte, daß, wenn durch eine Priesterherrschaft oder einen wiederauftauchenden Aristokratismus der Gnosis, wenn von dem jüdischen oder dem heidnischen Standpunkte aus das christliche Bewußtsein in dieser Beziehung getrübt worden, sich diese Trübung auch auf die Lehre von der Wahrhaftigkeit verbreitete.

---

3. Aristoteles.

Wir gehen nun von der platonischen Ethik zur aristotelischen über. Es wird sich zeigen, daß die aristotelische Ethik ihrem Princip nach die christliche nicht so nahe berührt, wie dies bei der platonischen der Fall ist. Und doch, weil Aristoteles mehr von der gesunden Beobachtung des Einzelnen, als von der systematischen, ein Princip verfolgenden Auffassung ausgeht, so wird er eben dadurch von dieser Seite in mancher Hinsicht dem christlichen Standpunkte näher kommen.

Jenes platoniſche Princip, welches uns als dem chriſtlichen ſo nahe verwandt erſchien, findet bei dem Ariſtoteles keinen Raum. Er beſtreitet daſſelbe. Ihm erſcheint es als ein Irrthum Platon's, wenn dieſer auch in der Ethik von der höchſten Idee des Guten an ſich ausgeht. Die Ethik kann nach dem Ariſtoteles nur von dem menſchlich Guten handeln [1]). Es kann hier nur von Dem, was bei den Menſchen Tugend iſt, die Rede ſein. Dieſer Begriff läßt ſich auf die Götter nicht anwenden. Bei ihnen müſſen wir etwas Höheres, als dieſes, ſetzen. Die Ethik iſt nach dem Ariſtoteles nicht in der Wiſſenſchaft vom Höchſten begründet, wie bei Platon, ſondern ſie bezieht ſich nur auf das rein Menſchliche. Mit Bewußtſein wenigſtens will Ariſtoteles keinen ſolchen Zuſammenhang der Ethik als der Wiſſenſchaft von der Vollkommenheit des bloß menſchlichen Handelns mit der Wiſſenſchaft vom Höchſten nachweiſen, wenngleich allerdings ſeine Auffaſſung von dem Höchſten ihm ſelber unbewußt auch auf ſeine Ethik beſtimmend einwirkt; wie unwillkürlich bei einem Geiſte von ſo großer Einheit ſeine Auffaſſung von dem Höchſten auch auf ſeine Auffaſſung von der menſchlichen Beſtimmung und des höchſten Gutes für den Menſchen von ſelbſt einwirken mußte. Bei ihm ſehen wir hier den antiken Standpunkt, den wir ſchon früher bezeichnet haben, in ſeiner ganzen Beſchränktheit hervortreten: die höchſte ſittliche Idee iſt ihm die des Staates, und das Gebiet für das rein menſchliche Handeln iſt ihm allein der Staat. Von der einen Seite werden wir ihn hier dem Platon vorziehen, von der andern Seite demſelben nachſtellen müſſen. Wie wir ſahen, wurde Platon durch die Macht ſeiner ſittlichen Idee über den antiken Standpunkt des Staates hinausgetrieben. Es wurde aber etwas Krankhaftes, indem er in die Staatsidee etwas Höheres hineinlegen wollte, was dieſelbe nicht zu faſſen vermochte. Ariſtoteles aber hielt ſich an den empiriſchen Begriff des Staates, ohne über den Standpunkt des Alterthums hinauszugehen. Dadurch wurde die Entwickelung, indem ſie ſich in ihren naturgemäßen Gränzen hielt, eine geſundere. Doch eben

[1]) Magn. moral. 1, 1.

deshalb mußte der erhabene Geist des Aristoteles sich gedrungen fühlen, nach einem höheren Ziele, als dem des bloß menschlichen, auf die enge Sphäre des Staates beschränkten Handelns zu streben. Daher mußte ihm das Göttliche als das Uebermenschliche, über das rein menschliche Handeln Erhabene erscheinen; wie er den höchsten Geist nicht als den handelnd wirkenden, sondern als den in der Betrachtung selbstgenugsamen, darin seligen erkannte, so mußte ihm auch als das höchste Ziel menschlichen Strebens, das eigentlich Göttliche, worin der Mensch allein Gott wahrhaft ähnlich werden könne, erscheinen die selbstgenugsame Betrachtung, die Richtung des Wissens. Er sagt[1]): „Ein solches Leben ist etwas Höheres, als das bloß menschliche; denn es wird Einer nicht so leben, sofern er ein Mensch ist, sondern sofern etwas Göttliches in ihm ist." Das Göttliche im Menschen ist, nach dem Aristoteles, der für die Betrachtung bestimmte Geist, und daher ist das demselben entsprechende Leben etwas mehr als Menschliches, etwas Göttliches. Von diesem Standpunkte spricht Aristoteles die uns mit Bewunderung erfüllenden erhabenen Worte aus[2]): „Man muß nicht nach den gewöhnlichen Ermahnungen menschlich denken, weil man ein Mensch ist, nicht Sterbliches, weil man sterblich ist, sondern so viel als möglich sich unsterblich machen, und Alles thun, um zu leben demgemäß, was das Höchste in uns ist; denn wenn es gleich der Quantität nach klein ist, so ist es doch der Würde und Kraft nach weit über Alles erhaben." Es sind Worte des höchsten Geistesschwungs zum Idealen, welche auch in einer christlichen Zeit Denen vorgehalten werden müssen, welche den gottverwandten Geist in dem Schlamm bloß weltlichen Treibens seine Befriedigung wollen finden lassen; auch Denen, welche nichts Höheres kennen, als eine verweltlichte Sittlichkeit, welche nichts Höheres kennen, als

[1]) Eth. Nic. 10 cap. 7. ed. Beckor tom. 2. pag. 1177.

[2]) Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.

die politiſchen Fragen, und die Befriedigung der bloß irdiſchen ſocialen Bedürfniſſe zu dem Höchſten machen wollen; allen Denen, welche eine gottentfremdete Humanität, die nur in der Welt ihre Heimath findet, ohne von der Sehnſucht nach etwas Höherem erfüllt zu werden, uns anpreiſen. Ariſtoteles mußte vermöge der Erhabenheit ſeines Geiſtes ſo urtheilen, weil er das Band zwiſchen göttlichem und menſchlichem Handeln nicht kannte, weil ihm das höchſte Gut vom ſittlichen Standpunkt nur in den engen Gränzen des Staates beſchloſſen zu ſein ſchien. Aber doch, wie traurig wäre das Loos des Menſchen, wenn das Menſchliche und Göttliche ſo getrennt wäre, wie es dem Ariſtoteles vom Standpunkte des Alterthums erſcheinen mußte. Es wäre darnach die bei Weitem größte Zahl der Menſchen von dem Höchſten, eigentlich Göttlichen ausgeſchloſſen. Der Geiſt könnte zu ſeiner wahren Würde nur bei einer ſehr kleinen Anzahl der für die Wiſſenſchaft Fähigen gelangen. In dieſem Ariſtokratismus kommen von dem antiken Standpunkte aus Platon und Ariſtoteles mit einander überein, wenngleich das ethiſche Princip Platon's, unter anderen geſchichtlichen Bedingungen entwickelt, zu einem höheren Standpunkt hätte hinführen können. Dieſer Gegenſatz des Göttlichen und Menſchlichen, den Ariſtoteles hier macht, iſt durch das Chriſtenthum aufgehoben. Das Höchſte iſt durch Chriſtus in die Wirklichkeit eingeführt. Wir werden von dem chriſtlichen Standpunkt auch zwar mit dem Ariſtoteles ſagen: Wir müſſen nicht, wie man uns zuruft, als Menſchen mit dem bloß Menſchlichen, mit dem Gemeinen, mit Dem, was der Vergänglichkeit angehört, uns begnügen; nach einem höheren Ziele müſſen wir ſtreben über das irdiſch Menſchliche hinaus. Aber wir werden dann hinzuſetzen: In Chriſtus erkennen wir das Göttliche vermenſchlicht. In allen Sphären des menſchlichen Lebens ſollen wir Göttliches offenbaren. Es giebt nichts von dem Göttlichen getrenntes Menſchliches mehr; Alles ſoll durch das Göttliche verklärt werden. Es iſt nicht bloß die Aufgabe der Betrachtung, ſondern die des Lebens. Betrachtung und Leben ſollen auf gleiche Weiſe das Göttliche in die Menſchheit einführen. Und dieſe höchſte

Aufgabe gehört nicht bloß einer gewiſſen kleinen, privilegirten Zahl unter den Menſchen an, ſondern es iſt die gemeinſame Aufgabe aller Chriſten, in welcher Sphäre des Lebens ſie ſich befinden mögen. Indem wir das Reich Gottes kennen lernen, kennen wir die höhere Sphäre für das göttliche Handeln als ein menſchliches, und das menſchliche als ein göttliches. Es iſt nicht mehr das Höchſte jener egoiſtiſche Standpunkt der in ihrer Einſamkeit ſich ſelig fühlenden, ſelbſtgenugſamen Contemplation, ſondern der Standpunkt der Nichts für ſich ſelbſt zu behalten, Alles mitzutheilen ſtrebenden, göttliches Leben in der Herablaſſung zu den Bedürfniſſen Aller offenbarenden Liebe. Wir kennen den Gott, der dem Ariſtoteles unbekannt war, den Gott, der die Liebe iſt; und wir kennen daher die höchſte Würde des göttlichen Lebens in der Liebe. So erſcheint uns, wenn wir das Erhabenſte im Alterthum betrachten, deſto erhabener das Chriſtenthum in der Knechtsgeſtalt der Liebe. Von dieſer Seite nun alſo ſteht in Beziehung auf das Princip der Ethik dem Chriſtenthume Platon näher als Ariſtoteles, wenngleich, wie wir nachgewieſen haben, das platoniſche Princip erſt durch das Chriſtenthum verwirklicht werden konnte.

Hingegen kommt Ariſtoteles mit dem Chriſtenthum wieder mehr überein, indem ihn ſeine geſunde Beobachtung des ſittlichen Lebens in ſeinen Erſcheinungen zur Bekämpfung jenes ſokratiſch-platoniſchen Intellectualismus in der Ethik hinführt. Er bemerkt, daß das bloße Wiſſen noch nicht den Sittlichen mache. Was Paulus von dem Geſetz ſagt, würde mit Dem übereinſtimmen, wie ſich Ariſtoteles über die Bedeutung des Wiſſens in der Ethik ausſpricht. Wir können hier ſeine Worte gegen die Ueberſchätzung des bloßen Wiſſens anführen[1]: „Die große Menge nimmt nur zu dem Wiſſen der Vernunft ihre Zuflucht und meint zu philoſophiren, und ſo zu einem ſittlichen Leben gelangen zu können. Es geht ihnen ebenſo, wie den Kranken, welche die Aerzte ſorgfältig hören, nichts aber von dem Verordneten thun. So wie nun Jene mit ihrem Leibe ſich nicht wohl

[1]) Eth. Nic. lib. 2. cap. 3. pag. 1105.

befinden werden, indem ſie auf ſolche Weiſe behandelt werden, ſo werden auch Dieſe in der Seele ſich nicht wohl befinden, wenn ſie auf ſolche Weiſe philoſophiren." Ariſtoteles meint dagegen, daß alle Tugenden nur durch die fortgeſetzte Uebung ſich erwerben laſſen. Gerecht handelnd werden wir gerecht, und ſo mit allem Uebrigen. Er erkennt, wie das Sittliche nur vom Leben ausgehen kann. Freilich mußte ſich Ariſtoteles dabei ſelbſt die Einwendung machen: Um ſittlich zu handeln, müſſen wir zuerſt ſittlich ſein; und wie gelangen wir dazu, dieſes zu ſein [1])? Hier nun freilich konnte Ariſtoteles keine andere Antwort geben als: Es kommt auf die natürliche Anlage zum Guten und auf die Ausbildung derſelben durch die Uebung an. Ariſtoteles aber kannte nicht das Mittel, aus dieſem Zirkel recht herauszukommen. Er kannte nicht das ſittlich umbildende Princip, wodurch ein gänzlicher Umſchwung des Lebens hervorgebracht wird, wie es das Chriſtenthum erkennen lehrt. Von dieſer Seite ſetzte Luther den chriſtlichen Standpunkt dem ariſtoteliſchen entgegen, indem er ſchrieb in einem Briefe vom 19. Okt. 1516: „Wir werden nicht, wie Ariſtoteles ſagt, dadurch, daß wir Gerechtes thun, gerecht, wenn wir von einer Scheingerechtigkeit abſehen; ſondern dadurch, daß wir ſo zu ſagen gerecht werden und ſind, thun wir das Gerechte; zuerſt muß die Perſon verändert ſein, dann die Werke." Wenngleich nun aber Luther, von ſeinem chriſtlichen Standpunkte aus tiefer blickend, den Ariſtoteles mit Recht bekämpft, ſo hebt er doch nicht genug hervor die andere Seite der Wahrheit in Dem, was Ariſtoteles ſagt, was auch für den chriſtlichen Standpunkt Wahrheit bleibt, wie das einmal vorhandene ſittliche Princip, die ſittliche Kraft in der Uebung ſich immer weiter entwickeln muß; eine Wahrheit, die in der lutheriſchen Ethik, wenn man Alles immer nur auf die Bewahrung der empfangenen Gerechtigkeit, des Gnadenſtandes, bezog, wie ſelbſt noch Georg Calixt in ſeiner epitome aus Furcht vor der Beſchuldigung des Katholiſirens, nicht genug beachtet wurde.

[1]) L. c. Ἀπορήσειε δ' ἄν τις, πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γίνεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σώφρονας· εἰ γὰρ πράττουσι τὰ δίκαια καὶ τὰ σώφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καὶ σώφρονες.

Es ist das große Verdienst des Aristoteles um die Ethik, ein Verdienst von großer praktischer Bedeutung, daß er den platonischen Intellectualismus an seiner Wurzel angegriffen hat, indem er hervorgehoben, daß die freie Willensbestimmung der Hebel aller sittlichen Entwickelung ist, daß nicht die Erkenntniß das Ursprüngliche ist, sondern die Willensrichtung, daß nicht das Urtheil als das Ursprüngliche des Geistes den Willen bestimmt, sondern die fortgesetzten Willensrichtungen das Urtheil des Geistes bestimmen, daß der Mensch durch die fortgesetzten Willensrichtungen sich selbst seinen Charakter bildet, und dieser, nachdem er selbst durch die Freiheit ein solcher geworden ist, wieder bestimmend auf die Ansichten und das Handeln des Menschen einwirkt, — das Princip, welches mit jener platonischen Auffassung schlechthin in Widerspruch steht. Er sagt gegen Platon's angeführtes Princip [1]): „Wenn man sagt, daß Keiner freiwillig böse ist, und Keiner gegen seinen Willen glückselig ist, so scheint dies von der einen Seite falsch, von der andern wahr zu sein; denn Keiner ist unfreiwillig glückselig, die Schlechtheit aber ist etwas Freiwilliges; oder man muß den Menschen nicht als das wirksame Princip und den Erzeuger seiner Handlungen betrachten. Wenn dies aber so erscheint, und wir die Handlungen nicht auf andere wirksame Principien, als die in unserer Willensbestimmung liegenden zurückzuführen haben, Dasjenige, wovon auch die wirksamen Principien in uns selbst liegen, so ist Dieses etwas von uns selbst Abhängiges und Freiwilliges." Er beruft sich dann mit Recht auf die allgemeine sittliche Erfahrung als ein Zeugniß von dieser Wahrheit und auf das Handeln der Gesetzgeber, welche, indem sie das Böse bestrafen, voraussetzen, daß es von einem freien Handeln ausgeht. Es ist schön, wie dem Aristoteles die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, in denen auch alle bürgerliche Ordnung wurzelt, mehr als Alles gelten, allen Sophismen entgegengehalten werden als eine unverleugbare Macht. Er erkennt in der bürgerlichen Strafe den Ausdruck eines höheren

[1]) Ethic. Nic. 3, 7.

ſittlichen Geſetzes, die Reaktion des geordneten Staates gegen das Böſe, welche von einem entſprechenden Geſetz in der ſittlichen Weltordnung, von einer Wahrheit des Schuldgefühls, einem unverleugbaren Bewußtſein der Freiheit, welche die That ſich ſelbſt zurechnen muß, zeugt. Wenngleich Ariſtoteles nicht alles Dieſes ausſpricht, ſo liegt dies doch Dem, was er ſagt, zum Grunde. Es ſind Dieſes Wahrheiten, welche auch für unſere Zeit, die ſich eine chriſtliche ſollte nennen können, wohl zu beachten wären im Gegenſatz gegen die Schlaffheit des ſittlichen Urtheils, das abgeſtumpfte Rechtsgefühl im Verhältniß beſonders zu den Verbrechen gegen die heilige Ordnung des Staates. Ferner iſt hier zu berückſichtigen, wie Ariſtoteles, auf die ſittliche Willensbeſtimmung als den Hebel aller geiſtigen Entwickelung zurückgehend, auch eine Unwiſſenheit als eine verſchuldete erkennt, zwiſchen unverſchuldeter und verſchuldeter Unwiſſenheit, welche letztere nicht entſchuldigen kann, ſondern als etwas Selbſtverſchuldetes, in der Unſittlichkeit Begründetes, deſto ſtrafbarer macht, hinweiſt. „Auch wegen der Unwiſſenheit, — ſagt er, — ſtrafen die Geſetzgeber, wenn Einer ſelbſt Schuld iſt an ſeiner Unwiſſenheit, ſo wie dem Trunkenen doppelte Strafe auferlegt wird; denn die Urſache davon liegt in ihm ſelbſt; denn er iſt Herr, ſich nicht zu betrinken, dies aber iſt die Urſache der Unwiſſenheit. Und man ſtraft Diejenigen, welche etwas von dem Inhalte der Geſetze nicht wiſſen, was ſie doch wiſſen ſollten und was nicht ſchwer zu wiſſen iſt. Und ſo auch in andern Dingen, welche ſie aus Vernachläſſigung nicht zu wiſſen ſcheinen, da es in ihrer Gewalt iſt, es zu wiſſen; denn es war in ihrer Gewalt, darauf zu achten.“ Sodann weiſt er eben darauf hin, wie der Charakter des Menſchen ein in der freien Selbſtbeſtimmung begründeter, von ihm ſelbſt verſchuldeter iſt. Er läßt auch die Entſchuldigung, daß der Menſch ſeiner Eigenthümlichkeit nach ein ſo nachläſſiger ſei, nicht gelten, läßt auch darin die Verſchuldung erkennen, wie er ſagt: „Aber vielleicht iſt Einer einmal ein Solcher, daß er ſich um ſolche Dinge nicht bekümmert. Doch ſie ſind ſelbſt Schuld daran, daß ſie Solche geworden ſind, indem ſie nachläſſig lebten, und

auch daran, wenn ſie ungerechte oder ausſchweifende Menſchen ſind, die Einen, indem ſie Böſes thaten, die Andern, indem ſie in Trinkgelagen und Aehnlichem ihr Leben zubrachten." Und ſo ſpricht er den wichtigen allgemeinen Gedanken aus: „Die fortgeſetzten Thätigkeiten in Beziehung auf ein Jedes machen die Menſchen zu ſolchen[1]). Dieſes geht hervor aus dem Beiſpiel Derer, welche in irgend einer Anſtrengung oder Handlungsweiſe ſich üben; denn ſie fahren fort, ſo zu handeln. Man muß ganz unverſtändig ſein, um nicht zu erkennen, daß die beſtimmte ſittliche Beſchaffenheit[2]) aus einer beſtimmten fortgeſetzten Handlungsweiſe hervorgeht." Er bemerkt ſodann, wie, wenngleich der Menſch ſelbſt ſeinen Charakter verſchuldet hat, doch derſelbe, einmal gebildet, wieder eine Gewalt über den Menſchen ausübt, die verſchuldete ſittliche Unfreiheit. „Es iſt ferner auch unvernünftig, zu ſagen, daß der Ungerechte nicht ungerecht ſein wolle, oder der Ausſchweifende nicht ausſchweifend. Wenn Einer aber wohl wiſſend Dasjenige thut, wodurch er ein Ungerechter wird, ſo iſt er, weil er es will, ungerecht; doch wird er nicht, wenn er es will, aufhören können, ungerecht zu ſein, und ein Gerechter ſein; ſo wie auch der Kranke nicht, wenn er es will, geſund werden kann, wenn er auch etwa freiwillig krank geworden, indem er unmäßig lebte und den Aerzten nicht folgte. Früher nun ſtand es in ſeiner Gewalt, nicht krank zu werden; nachdem er dies aber unterlaſſen, nicht mehr;" — und er führt dies anſchauliche, dem Determinismus entgegengeſetzte Beiſpiel an, — „ſo wie, wenn Einer einen Stein hingeworfen hat, es ihm nicht möglich iſt, ihn wieder zurückzunehmen; doch ſtand es in ſeiner Gewalt, ihn zu werfen; denn der Anfang war in ſeiner Gewalt. So war es zwar anfangs in der Gewalt der Ungerechten oder Ausſchweifenden, ſolche nicht zu werden, weil ſie es freiwillig ſind; nachdem ſie es einmal geworden ſind, iſt es nicht mehr in ihrer Gewalt, es nicht zu ſein." Dann weiſt er darauf hin, wie auch die

---

[1]) Αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν.

[2]) Αἱ ἕξεις.

Ansichten der Menschen, die, einmal vorhanden, ihr Thun bestimmen, selbst in der sittlichen Beschaffenheit, welche das Werk ihrer Freiheit, begründet sind, indem diese dem Urtheil des Geistes die Richtung giebt: „Wenn Einer sagt, daß Alle nach Dem streben, was ihnen als gut erscheint, sie aber nicht Herren darüber sind, wie ihnen die Sachen erscheinen[1]), sondern wie ein Jeder beschaffen ist, so ihm auch der Zweck erscheine, so ist darauf zu antworten: „Wenn nun Einer selbst auf gewisse Weise Schuld an seiner sittlichen Beschaffenheit ist, so ist er auf gewisse Weise auch selbst Schuld daran, daß ihm die Sache so erscheint."

Wir erkennen so, wie Aristoteles durch seine gesunde ethische Beobachtung, indem er hier nur an das Praktische sich hielt, unabhängig von der Spekulation verfuhr, zu dem Standpunkte gelangte, welcher dem christlichen Theismus eigenthümlich ist, das Handeln des freien Willens an die Spitze von Allem zu stellen, und dadurch alle Entwickelung des Menschen und der Menschheit bedingt werden zu lassen, ein Princip, das er, weil ihm die christliche, teleologische Weltanschauung noch nicht aufgegangen war, weil ihm auch die Erkenntniß einer naturumbildenden Macht fehlte, noch nicht ganz durchführen konnte. Immer müssen wir den tiefen ethischen Blick des großen Mannes, der sich dadurch so sehr über die Entwickelung seiner Zeit und seines Volkes erhob, bewundern, und es dient dies zur Beschämung einer Zeit, in welcher durch den Einfluß des Christenthums eine solche sittliche Geschichtsbetrachtung die herrschende geworden sein sollte, und welche durch den bewußten oder unbewußten Pantheismus dazu verleitet wird, das Sittliche dem Natürlichen unterzuordnen, den Sinn für strenge sittliche Auffassung immer mehr einbüßt, indem sie aus einer historischen Nothwendigkeit Alles zu erklären weiß, die Entwickelung der Menschheit einem Naturproceß gleich macht.

Wir erwähnen hier auch, wie Aristoteles die ἡδονή gegen Platon vertheidigt. Er beruft sich darauf, daß es allen Wesen

---

[1]) Τῆς φαντασίας οὐ κύριοι.

eingepflanzt ist, nach der ἡδονή zu streben; und auch Dieses scheint ihm ein Merkmal der Wahrheit zu sein, insofern Allem etwas Göttliches einwohnt, das von Gott in die Natur gelegte Gesetz, der in die Natur gepflanzte Zug, wie wir vom christlichen Standpunkte dies ausdrücken können. Er meint, daß auch wohl das bewußte und das unbewußte Streben der Kreaturen zu unterscheiden sei, und vielleicht in Allen ein Zug zu derselben ἡδονή zu Grunde liege, wie wir ja wohl den Zug zu Einem Mittelpunkte hin, der, mit Bewußtsein von dem Menschen verfolgt, ihn sein höchstes Gut in Gott finden läßt, in allen Kreaturen erkennen können. Und eine solche Ahnung ist es, die den Aristoteles erfüllt, wenn er sagt: „Vielleicht streben die Wesen nicht nach der Lust, welche sie meinen, und welche sie vorgeben würden, sondern alle nach derselben; denn Alles hat seiner Natur nach etwas Göttliches in sich“ [1]). Indem er nun die allgemeine Bestimmung für den Begriff der ἡδονή aufsucht, findet er dieselbe in der der eigenthümlichen Beschaffenheit eines jeden Wesens, wie sie in der Natur desselben gegründet ist, entsprechenden ungehemmten Wirksamkeit. Je nachdem nun die eigenthümliche Natur der Geschöpfe und ihre derselben entsprechende Beschaffenheit verschieden ist, wird auch ihre Lust eine verschiedene sein müssen. So muß man, um die der menschlichen Natur entsprechende ἡδονή zu erkennen, nicht auf die ἡδονή der Schlechten sehen, sondern der σπουδαῖος muß das Maaß für Alles sein. Es entspricht dem Wesen der sittlichen Natur des Menschen, daß die Ausübung des Guten ihm die wahre Lust sei, und das eben ist das Charakteristische des wahrhaft Sittlichen, daß er in dem Gutesthun seine ἡδονή finde.

So kommt Aristoteles mit dem christlichen Standpunkte überein, indem er als das Merkmal des wahrhaft sittlichen Handelns Dieses bezeichnet, daß man seine Freude darin finde, mit Liebe das Gute thue [2]). Es ist dies der Gegensatz zwischen

---

[1]) Πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον. Ethic. Nic. 7, 14.

[2]) Ἐπεὶ τὸν σπουδαῖον ποίησον πράττειν τὰ κατ' ἀρετήν, καὶ ἡδέως ταῦτα πράττειν. Magn. moral. 2, 7.

dem chriſtlichen und geſetzlichen Handeln, und liegt darin die Widerlegung gegen den dem Chriſtenthum in ſeiner neuteſtamentlichen Geſtalt oft gemachten Vorwurf des Eudämonismus. Es wäre dieſer ein gerechter, wenn die ἡδονή des Menſchen in ein dem ſittlichen Handeln fremdartiges Ziel geſetzt, jenes als Mittel für etwas außerhalb demſelben Liegendes gemacht würde; es iſt aber eben nur die Vollendung der ἐνέργεια, welche in der chriſtlichen Sittlichkeit, in der Heiligkeit des göttlichen Lebens beginnt; die Entwickelung derſelben der ἕξις entſprechenden ἀνεμπόδιστος ἐνέργεια, die von allen Hemmungen befreite, zu ihrer Vollendung gelangte Entwickelung des göttlichen Lebens, wie dies von dem Dieſſeitigen in's Jenſeitige übergeht.

Wenn ferner Ariſtoteles die ἡδονή des σπουδαῖος als die Norm für die wahrhaft menſchliche ἡδονή betrachtet, das ſittliche Handeln als ein ſolches bezeichnet, wie es eben der σπουδαῖος vollbringt, und dieſen zum Maaß von Allem macht[1]), ſo werden wir dies mit Dem zuſammenhalten, was Paulus von dem πνευματικός ſagt. Auch Ariſtoteles ſagt ähnlich von dem σπουδαῖος: „Er beurtheilt Alles auf die rechte Weiſe, und in Allem erſcheint ihm das Wahre"[2]). Auch dieſer große Gedanke, durch den ſich Ariſtoteles über die abſtracte Auffaſſung des Sittlichen erhebt, hangt mit jener großen Wahrheit zuſammen, die von ihm ausgeſprochen wird, daß die ſittliche freie Selbſtbeſtimmung der Hebel aller ſittlichen und geiſtigen Entwickelung ſei; denn eben dadurch iſt er das Maaß und die Regel für Alles geworden.

Gehen wir auf die einzelnen Tugendbegriffe ein, ſo iſt auch bei dem Ariſtoteles dies zu bemerken, daß er dem antiken Standpunkte gemäß den Begriff der Gerechtigkeit voranſtellt, und von dem Verhältniß der Gerechtigkeit zu den übrigen Tugenden Aehnliches ausſagt, wie von dem chriſtlichen Standpunkte über das Verhältniß der Liebe zu den übrigen Tugenden

---

[1]) Ὁ σπουδαῖος ὥςπερ κανὼν καὶ μέτρον ὤν. Ethic. Nic. 3, 6.

[2]) Ὁ σπουδαῖος ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται.

geſprochen wird. Die Gerechtigkeit bezeichnet die ganze Seite der Tugend, wie ſie ſich im bürgerlichen Verkehr darſtellt, das geſetzmäßige Handeln. Die ganze Tugend wird in ihrer Ausübung in den ſtaatlichen Verhältniſſen Gerechtigkeit; und Ariſtoteles wendet hier das griechiſche Sprüchwort an: In der Gerechtigkeit iſt überhaupt alle Tugend enthalten[1]). Wir können es aber auch als ein prophetiſches Wort bei dem tiefen Erforſcher des Sittlichen bezeichnen, wenn er ſelbſt auf einen höheren Standpunkt hinweiſt, wo die Gerechtigkeit in die Liebe aufgehe, wenn er ſagt, daß es der Gerechtigkeit nicht bedürfe, wo Liebe vorhanden ſei, und daß es daher das Streben der Geſetzgeber beſonders ſei, Alle zu Freunden zu machen. Hier haben wir das höchſte Ziel der ſittlichen Entwickelung, das durch das Chriſtenthum verwirklicht worden, — die höchſte Gemeinſchaft, in der das Princip der Liebe Alles beſeelt, und wie durch die Liebe auch das ſtaatliche und geſellſchaftliche Leben verklärt werden ſollte[2]).

Wenn wir hier bei dem Ariſtoteles den Anſchließungspunkt für das Chriſtliche finden, ſo giebt uns hingegen in einer andern Beziehung wieder der Gegenſatz mit dem ariſtoteliſchen Standpunkt Gelegenheit, des eigenthümlich Chriſtlichen in der Ethik uns deſto mehr bewußt zu werden; wir meinen die Art, wie Ariſtoteles die φρόνησις und σοφία von einander unterſcheidet. Unter den eigentlichen Tugenden erwähnt er nur die φρόνησις, indem dieſe ſich auf das Wandelbare, rein Menſchliche bezieht. Die Weisheit aber gehört einem höheren Standpunkte an, dem über das rein Menſchliche Hinausgehenden, bezieht ſich auf das Ewige, Unwandelbare, Göttliche, gehört dem zur Betrachtung ſich erhebenden Geiſte zu[3]). Es hangt dieſes zuſammen mit

---

[1]) Nic. Eth. 5, 3: Πάντα τὰ νόμιμά ἐστί πως δίκαια . . . Ἐν δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ' ἀρετὴ ἔνι.

[2]) Nic. Ethic. 9, 1: Ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην. Καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας.

[3]) Magn. moral. 1, 35. pag. 1197.

dem Gegenſatz zwiſchen dem Praktiſchen und Theoretiſchen, dem Göttlichen und Menſchlichen, jenem von uns früher entwickelten Gegenſatz bei dem Ariſtoteles. Wie wir nun aber dieſen ganzen Gegenſatz als einen durch das Chriſtenthum beſeitigten betrachten mußten, ſo wird ſich von dieſem Standpunkte aus auch das Verhältniß der Weisheit zur Klugheit anders ſtellen. Unter den Kardinaltugenden werden wir der Weisheit den Platz anweiſen, welchen im Alterthum die φρόνησις einnahm, und werden hier dem Platon uns anſchließen. Wir werden dem Ariſtoteles zugeben, daß die Weisheit auf das Ewige und Göttliche ſich bezieht, ſie eben betrachten als diejenige Tugend, welche dem ganzen Leben die Richtung auf das Ewige und Göttliche giebt, von hier aus das ganze Leben beſtimmt, die Tugend, welche dem Leben die der Richtung auf das Ewige und Göttliche entſprechenden Zwecke des Handelns vorbildet, oder die Beziehung auf das Reich Gottes, wodurch das Ewige und Göttliche, welches Ariſtoteles von dem irdiſchen Leben, dem er die enge Sphäre des Staates zuſchreibt, fernhält, in die Verwirklichung des Lebens ſelbſt überleitet. Wie die Liebe das Band iſt, wodurch der Geiſt mit Gott und dem Göttlichen verbunden iſt, oder mit dem Reiche Gottes, ſo entſteht die Weisheit aus der Richtung, welche die Liebe dem Geiſte giebt. Wenn Ariſtoteles die φρόνησις die ἀρετὴ ἀρχιτεκτονική nennt[1]), ſo werden wir dies in dem angegebenen Sinne auf die Weisheit übertragen, und ſie als die Architektonik des Geiſtes für den Aufbau des Lebens bezeichnen, welche von der Liebe ausgeht. Die ariſtoteliſche φρόνησις aber werden wir uns aneignen als die Vermittelung für die bezeichnete σοφία, welche den Uebergang der von der σοφία entworfenen Ideen zur Verwirklichung in den Verhältniſſen des Lebens vermittelt, die Umſtände ſich aneignet als Mittel für die Realiſirung der von der σοφία vorgezeichneten Lebenszwecke. Und ſo wird der Begriff der φρόνησις in dem bezeichneten Begriff der σοφία ſchon mitenthalten ſein. Wenn wir die σοφία in ihrer Herrſchaft über das Leben auffaſſen, wird ſie von

[1]) Magn. moral. 1, 35. pag. 1198.

ſelbſt jene φρόνησις in ſich ſchließen. In dem Neuen Teſtamente umfaßt daher der Begriff der σοφία Beides. Wir werden aber den Ariſtoteles mit dem chriſtlichen Standpunkt wieder übereinſtimmen ſehen in Beziehung auf die φρόνησις, wenn er vermöge der Bedeutung, welche er, wie wir geſehen haben, dem Willen als dem Hebel aller ſittlich-geiſtigen Entwickelung beilegt, darauf aufmerkſam macht, daß, wenngleich die φρόνησις eine ἀρετὴ διανοητική ſei, in dem Verſtande ihren Sitz habe, ſie doch mit dem ſittlichen Element, der Willensrichtung, zuſammenhange, inſofern die Richtung zum Guten das Urtheil des Geiſtes klar mache, die Schlechtheit es verderbe in Beziehung auf die Zwecke des Handelns, die πρακτικὰς ἀρχάς[1]).

Der ſchärfſte Gegenſatz zwiſchen dem ariſtoteliſchen Tugendbegriff und dem chriſtlichen Standpunkt erſcheint uns in dem Begriff der μεγαλοψυχία, der ganz von dem antiken Selbſtgefühl im Gegenſatz gegen das Weſen der chriſtlichen Demuth ausgeht. Wir erkennen hier das egoiſtiſche Element, wenn auch im Zuſammenhang mit dem Edleren, in der zum Selbſtbewußtſein erwachenden ſittlichen Natur des Menſchen. Der μεγαλόψυχος iſt Derjenige, der von dem Bewußtſein ſeiner Größe und Hoheit tief durchdrungen iſt, und ſich freut, wenn dieſe überall Anerkennung findet, der ſich großer Ehre für würdig hält, wie er derſelben würdig iſt, der alles Niedrige, Gemeine verſchmäht, nur nach dem Hohen trachtet[2]). Das Bewußtſein der Abhängigkeit von Gott als der Grundton des ganzen Lebens, worin das Weſen der wahren Freiheit wurzelt, das Bewußtſein der eigenen Unwürdigkeit im Verhältniß zu den Anforderungen des Sittengeſetzes, das Bewußtſein, daß der Menſch keine Gabe und keine Tugend hat, die nicht etwas Empfangenes wäre, Dieſes iſt es, was dem μεγαλόψυχος fehlt, wie es fehlt Dem, was man „edler Stolz" nennt, die höchſte Erhebung der Seele aber in der Demuth ſelbſt begründet iſt. Wenn die Liebe ſich

---

[1]) Nic. Eth. 6, 13. pag. 1144.

[2]) Ὁ μεγαλόψυχος ὁ μεγάλων αὐτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν. Nic. Eth. 4, 7. pag. 1123.

ſelbſt erniedrigt zum Beſten Anderer, und ſich darum Nichts vergiebt, ſondern ſich in ſolcher Selbſterniedrigung am meiſten erhoben fühlt, ſo ſteht Dieſes mit dem Charakter des μεγαλόψυχος ſchlechthin in Widerſpruch. Zu dem eigenthümlichen Weſen des μεγαλόψυχος gehört es, daß er gern der Andern erwieſenen Wohlthaten gedenkt, indem dies etwas Erhebendes iſt; daß er aber nicht gern Wohlthaten von Andern empfängt, und der empfangenen Wohlthaten nicht gern gedenkt, weil Dieſes eine Selbſterniedrigung iſt[1]). Es iſt Dieſes auch merkwürdig für die Bezeichnung des Weſens der Dankbarkeit, welche, wie wir ſehen, mit den Merkmalen des Standpunktes der μεγαλοψυχία in Widerſpruch ſteht. Zu dem Weſen der Dankbarkeit gehört ein Abhängigkeitsverhältniß, in das man ſich zu Andern ſetzt. Dankbarkeit und Demuth hangen genau mit einander zuſammen, wie Stolz, Hochmuth oft die Dankbarkeit ausſchließt.

Ganz wird mit dem chriſtlichen Standpunkt übereinſtimmen, oder ſich doch auf denſelben zurückführen laſſen, was Ariſtoteles über den Selbſtmord ſagt. Er nennt es etwas Naturwidriges, daß der Menſch ſein eigenes Leben haſſen ſollte, Etwas, das mit dem natürlichen Selbſterhaltungstriebe ſtreitet. Er bemerkt aber, wie der Schlechte dahin kommen muß, ſich ſelbſt zu fliehen und zu haſſen[2]). Eine feine Bemerkung, wie, je mehr das Leben aufhört, ein ſittliches Gut zu ſein, je mehr es hingegeben wird dem Nichtigen, der Sünde, es deſto mehr ſeinen Werth für den Menſchen verlieren muß, er endlich deſſelben überdrüßig werden und es haſſen muß! Ferner bemerkt er mit Recht, daß die wahre ἀνδρεία nicht darin beſtehe, die Uebel zu fliehen durch Vernichtung des Lebens, was eigentlich Feigheit ſei, ſondern ſie zu tragen[3]). Endlich, wenn Ariſtoteles den Selbſtmord ein Verbrechen gegen den Staat nennt, davon ausgehend, daß der Menſch ſein ganzes Leben dem Staate ſchuldig ſei, ſo brauchen wir nur an die Stelle des Staates das Reich Gottes zu ſetzen,

---

[1]) L. c. pag. 1124.

[2]) Nic. Eth. 9, 4. pag. 1166.

[3]) Nic. Eth. 3, 11. pag. 1116.

um diesem Gedanken eine christliche Gestalt zu geben[1]). Es fehlt nur der Zusammenhang des sittlichen und religiösen Standpunktes, der in jenem Worte des Sokrates so schön hervortritt, die Auffassung der sittlichen Lebensaufgabe als einer durch Gott übertragenen, was eben schon darin liegt, wenn wir an die Stelle des Staates das Reich Gottes setzen.

Wie sehr die Sklaverei mit dem durch das Christenthum entwickelten allgemeinen Menschheitsbewußtsein streitet, dies zeigt sich besonders in der Definition derselben bei Aristoteles, wenn er den Sklaven in das Verhältniß eines Naturwesens zu seinem Herrn setzt[2]), ihn bezeichnet als ein beseeltes Werkzeug, im Verhältniß zu dem ὄργανον ἄψυχον, ihn bezeichnet als ein ὄργανον ἀφαίρετον, im Verhältniß zu dem Leib als einem ὄργανον σύμφυτον[3]). Bei Aristoteles finden wir auch den Beleg für Das, was wir als Berechtigung der Sklaverei von dem Standpunkt des Alterthums angeführt haben, wenn er dies Verhältniß als ein naturgemäßes dadurch rechtfertigt, daß die Einen, in denen die Vernunft entwickelt ist, eben dadurch berufen sind, die Andern zu regieren, wie die Vernunft eben das Herrschende sein soll, und Diejenigen, in welchen die Vernunft nicht vorhanden ist, eben dadurch auf das Dienen angewiesen sind, und ihr eigenes Bestes darin finden müssen, sich von Denen, welche als die Repräsentanten der Vernunft erscheinen, gebieten zu lassen, so daß Dieses daher für Beide das Beste ist[4]). So mußte es allerdings erscheinen, bis die aus der Sünde in der Menschheit hervorgegangenen Gegensätze durch die Macht des Evangeliums aufgehoben, und in Christo, dem Urbilde und Erlöser der ganzen Menschheit, die gleiche Würde aller Menschen, und die Anforderung, sie in allen Menschen zu entwickeln, zum Bewußtsein gebracht worden. Jeder Vertheidiger eines solchen oder verwandten Verhältnisses tritt wieder auf den heidnischen Standpunkt zurück.

---

[1]) Nic. Eth. 5, 15. pag. 1138.

[2]) Nic. Eth. 8, 13. pag. 1161.

[3]) Magn. moral. 1, 34. pag. 1194.

[4]) Eudem. Ethic. 7, 9. pag. 1241.

Doch müſſen wir auch hier das prophetiſche Element bei Ariſtoteles nicht überſehen, wodurch er ſelbſt darauf hinweiſt, daß dieſes Verhältniß etwas dem rein Menſchlichen Widerſtreitendes ſei, und durch einen höheren Standpunkt aufgehoben werden ſollte, wenn er ſagt, daß, obgleich Freundſchaft nur ſtattfinden könne zwiſchen Gleichartigen, und daher keine zwiſchen dem Herrn und dem Sklaven als Sklaven, doch, inſofern Beide Menſchen wären, ſich ein ſolches Verhältniß bilden könnte[1]).

---

4. Die Lehre des Plotinos.

Wir kommen nun zu Dem, welcher den Schlußpunkt dieſer ganzen Entwickelung bildet, dem Plotinos. Er hatte den Vortheil, jene bezeichneten Richtungen der alten Ethik geſchloſſen vor Augen zu haben; er konnte ſie mit einander vergleichen, die Gegenſätze unter denſelben zu vermitteln und auszugleichen, das Mangelnde zu ergänzen ſuchen. In der That war ja auch das Streben dieſer Philoſophie, indem ſie die Gegenſätze der alten Welt überſah von dem Schlußpunkt dieſer ganzen Entwickelung aus, wie, wer an's Ziel angelangt, die verſchiedenen dazu führenden und einander durchkreuzenden Wege überſchaut, ſie mit einander zu vergleichen und ihre Vereinigungspunkte aufzuſuchen. Es war dies insbeſondere ſein Beſtreben in Beziehung auf das Verhältniß der ariſtoteliſchen und platoniſchen Philoſophie zu einander, wie deren Gegenſätze zur Ausgleichung zu bringen zu dem Charakteriſtiſchen der neoplatoniſchen Philoſophie gehört. Und dies hat Plotinos auch beſonders auf die Ethik angewandt. Damals war ſchon das Chriſtenthum ein mächtiges Element in der Geiſterwelt geworden, und wenn dieſer tiefſinnige, erhabene Geiſt auf dem chriſtlichen Standpunkt geſtanden hätte, würde er hier die rechte Ausgleichung und Ergänzung haben finden können; wie uns das Chriſtenthum in ſolchem Verhältniß zu

---

[1]) Politic. 1, 2. pag. 1252.

jenen ethiſchen Grundrichtungen erſchienen iſt. Nun aber befand er ſich vielmehr in einem bewußten Gegenſatze gegen das Chriſtenthum, wenngleich er daſſelbe nicht ausdrücklich anfeindet. Seine ganze philoſophiſche Denkweiſe wurzelte in dem Elemente, welches ſich der Macht des immer mehr um ſich greifenden Chriſtenthums entgegenſtellte, die zuſammenſinkende alte Welt gegen daſſelbe zu behaupten ſuchte. Dieſer Gegenſatz gegen das Chriſtenthum mußte auf die Art, wie er jene ethiſchen Grundrichtungen mit einander zu verbinden und ſie zu ergänzen ſuchte, bedeutend einwirken. Das, was in jenen Richtungen prophetiſch auf das Chriſtenthum Hinweiſendes geweſen war, mußte zurücktreten, und Das, was den Gegenſatz bildete, mußte ſchroffer ausgeſprochen und conſequenter entwickelt werden. Es war eben der große Unterſchied, daß jene früheren Richtungen dem Standpunkte des Alterthums, als dieſer noch ſein Recht hatte, angehörten, über denſelben in manchen Beziehungen ſchon hinausgingen, dem höheren Standpunkte, der einſt kommen ſollte, vorangingen, während daß Plotin hingegen jenen antiken Standpunkt, der ſein Recht ſchon verloren hatte, im Gegenſatz mit dem neuen Weltprincip, das vom Chriſtenthum ausging, feſthalten wollte. Daher mußte hier der Gegenſatz weit ſchroffer werden; und derſelbe iſt beſonders in der einſeitigen intellectualiſtiſchen, contemplativen Richtung begründet. Dazu kommt noch, daß jene antiken ethiſchen Grundrichtungen zu einer Zeit entſtanden, wo der helleniſche Geiſt noch ein lebendiger war, und das politiſche Leben von demſelben aus ein gewiſſes praktiſches Element hinzubrachte; während daß Plotin hingegen in einer Zeit lebte, wo das öffentliche und politiſche Leben in Verfall war, und dadurch die einſeitige intellectualiſtiſche, contemplative Richtung deſto mehr befördert werden konnte, wo nicht an die Stelle der Staatsidee die Idee vom Reiche Gottes getreten, und das höhere praktiſche, Leben und Contemplation verſöhnende Element von dem Chriſtenthum ausgegangen war.

Wir haben geſehen, wie das platoniſche, dem Chriſtenthum verwandte ethiſche Princip von der Verähnlichung mit Gott bewahrheitet werden konnte durch die platoniſche Gottesidee und

den platonischen Schöpfungsbegriff, wenngleich es in dem platonischen Dualismus eine Schranke fand. Bei dem Plotinos aber gestaltet sich Alles ganz anders, indem der platonische Gottes- und Schöpfungsbegriff eine wesentliche Modification, oder vielmehr einen gänzlichen Umschwung erleidet. Bei ihm herrscht jene Auffassung der platonischen Trias vor, welche wir als eine dem ursprünglichen Platonismus widersprechende zurückgewiesen haben. Der Unterschied zwischen dem idealen und realen Absoluten fällt bei ihm hinweg. Jenes höchste, einfache Princip, das Gute oder Seiende an sich, das αὐτοαγαθόν oder ὄν, wird als das reale Absolute zum Grundprincip alles Daseins gemacht, aus dem sich Alles entwickelt. Das Unpersönliche wird an die Spitze der Daseinsentwickelung gestellt, und somit muß die wahre Bedeutung der Persönlichkeit hinschwinden. Es ist nicht mehr von einem handelnden Gott die Rede, nicht mehr von einer Schöpfung als einem Handeln Gottes, sondern Alles ist vom Höchsten bis zum Letzten, bis zur Schranke alles Daseins, der ὕλη, eine mit unbedingter Nothwendigkeit fortgehende Entwickelung. Nicht die absolute Freiheit, sondern die unbedingte Nothwendigkeit ist es, welche Alles regiert. Der Dualismus in Beziehung auf die ὕλη als die Schranke aller Daseinsentwickelung ist doch hier nur etwas Scheinbares, wobei der strengste Monismus zu Grunde liegt. Es soll dargethan werden, wie von dem Absoluten aus in immer mehr aus einander tretender Mannichfaltigkeit, in immer mehr hervortretenden Gegensätzen, sich Alles entwickelt bis zu dieser niederen Region des irdischen Daseins, wo Alles mit dem Mangel behaftet ist, die Macht der Verneinung vorherrscht. Und daher bildet sich durch eine Abstraction von dem Mangel, womit hier alles Dasein behaftet ist, der Begriff der ὕλη, welche die Gränze zwischen Sein und Nichtsein bezeichnet. Zuerst das unpersönliche Absolute, das schlechthin Einfache, das prädikatlose Eine; dann der in der Selbstbetrachtung lebende Geist, indem das Eine sich zum All entfaltet, das ἓν πᾶν, der Inbegriff alles idealen Seins; sodann die ψυχή, in welcher das Eine und das All, das ἓν καὶ πᾶν, auseinandertreten, welche den Uebergang der

Ideen zur Wirklichkeit vermittelt. Obgleich die Darstellung des Spekulativen hier uns fern ist, mußten wir dieses doch hervorheben wegen des Zusammenhangs mit den ethischen Ideen des Plotinos, um nachzuweisen, wie sich bei ihm Alles ganz anders gestaltet, als bei Platon und Aristoteles.

Da in diesem System die Idee des persönlichen, schaffenden Gottes und die Idee eines schöpferischen Handelns ausgeschlossen wird, kann die ethische Verähnlichung mit Gott im platonischen Sinne nicht festgehalten werden. Dem Höchsten kann man nicht durch solches Handeln ähnlich werden. Plotin selbst bemerkt, daß diese Verähnlichung nur in einem uneigentlichen Sinne verstanden werden könne, wie dieselbe Kraft etwas Anderes sei in dem urbildlichen und dem abbildlichen, dem ursprünglichen und dem abgeleiteten Sein, gleichwie die Wärme etwas Anderes ist in dem Feuer, als etwas Wesentliches, und in Dem, was dadurch erwärmt wird. So kann bei den politischen Tugenden, bei den späterhin sogenannten Cardinaltugenden, der Begriff der Verähnlichung mit dem Absoluten, auch der Begriff der Verähnlichung auf die beiden andern Principien bezogen, nur in einem sehr uneigentlichen Sinne verstanden werden. Allerdings macht Plotin den Gnostikern, in welcher Beziehung er nur bei einem Theil derselben Recht hat, die Vernachlässigung des Ethischen zum Vorwurf, und er sagt gegen sie, daß sie immer von der Betrachtung Gottes redeten, ohne den Weg, wie man dazu gelange, nachzuweisen; er aber behauptet dagegen, daß das Sittliche die nothwendige Vorbereitung zur Betrachtung Gottes sei. Er sagt schön, daß ohne Tugend Gott ein leerer Name sei [1]). Aber doch tritt bei ihm nur die negative Seite des Sittlichen recht hervor; die positive, praktische Tugend wird etwas sehr Untergeordnetes. Er schließt sich hier dem Platon und Aristoteles an, indem er die Betrachtung als das eigentlich Göttliche bezeichnet, die praktische Tugend nur als das Menschliche. So verbindet er das aristotelische und platonische Element mit

[1]) Enn. II. lib. 9. cap. 15: Ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.

einander; doch vermittelt er den Gegenſatz zwiſchen Ariſtoteles und Platon, inſofern Jener das Gebiet des Ethiſchen auf das bloß Menſchliche und Politiſche bezogen hatte, auf eine Weiſe, wie es dem Geiſte des Ariſtoteles, dem, wie wir geſehen haben, es mit dem rein Menſchlichen vollkommener Ernſt war, gewiß nicht entſprach; und den Tugendbegriffen beider Philoſophen läßt er nicht ihr volles Recht widerfahren. Es entſtehen nach ſeiner Auffaſſung verſchiedene Stufen, in denen die Verähnlichung mit Gott immer höher geſteigert, immer mehr Wahrheit wird vermöge der geſteigerten Erhebung zum Abſoluten. Aber immer mehr wird auch das rein negative Element in dem Ethiſchen, immer mehr die Entmenſchlichung das Vorherrſchende, immer mehr werden die Tugendbegriffe in ein ſolches Sublimat verflüchtigt, daß ſie ihre wahre Bedeutung ganz verlieren, und Alles in Eins zuſammenſchwimmt [1]). Es ſteigern ſich die politiſchen Tugenden zu den reinigenden; wo ſich Plotin an die Worte im Phädon anſchließt, die von der Reinigung durch die Tugend für ein höheres, jenſeitiges Daſein ſprechen. An jener Stelle iſt aber nicht eine von dem ſittlichen Handeln verſchiedene Reinigung gemeint, ſondern wird in die Ausübung der Tugend ſelbſt das Reinigende geſetzt, wie ja allerdings auch das Chriſtenthum uns das ſittliche Leben als einen fortgehenden Läuterungsproceß für ein jenſeitiges Daſein betrachten läßt. Nur iſt es etwas Falſches, die Reinigung zu etwas von dem übrigen ſittlichen Handeln Verſchiedenem, und dadurch zu etwas bloß Negativem zu machen. Das reinigende und kämpfende Element iſt eben nur Eine Seite der ganzen Tugend, und kann nur

---

[1]) Enn. I. lib. 2. cap. 3 et 7: Ἡ ψυχὴ εἴη ἂν ἀγαθὴ καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ (ὅπερ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ φρονεῖν), μήτε ὁμοιοπαθὴς εἴη (ὅπερ ἐστὶ σωφρονεῖν) μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος (ὅπερ ἐστὶν ἀνδρίζεσθαι). Ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς. τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι, δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο. Cap. 7: Ἀκολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, ὥσπερ κἀκεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς αἱ ἐν νῷ, ὥσπερ παραδείγματα· καὶ γὰρ ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία. Τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν, ἡ σωφροσύνη· τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον, ἡ οἰκειοπραγία· τὸ δὲ οἷον ἀνδρεία, ἡ ἀϋλότης καὶ τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν καθαρόν.

im Zusammenhange mit dieser wahrhaft bestehen. Nach der Auffassung des Plotinos aber wird jene Vierzahl der Grundtugenden etwas ganz Anderes, indem sie sich zu den reinigenden gestalten. Es wird das Höchste das sich Abwenden von der nach außen gerichteten, praktischen Thätigkeit, das sich Losmachen von den Berührungen mit der Sinnenwelt, das durch fortschreitende Befreiung von dem Sinnlichen und Zurückziehung in sich sich immer mehr Reinigen für die auf das Höchste gerichtete Betrachtung. Und endlich entsteht der Standpunkt des gereinigten Geistes, die Tugenden des Gereinigtseins, wo Alles nur darauf zurückkommt, daß der Geist, losgemacht von allem Fremdartigen, ganz in die Betrachtung sich versenkt. So wird auch egoistische Selbstvervollkommnung das höchste Ziel. Nicht in die Erfüllung der einem Jeden von Gott verliehenen sittlichen Lebensaufgabe wird, wie es sein sollte, die wahre Selbstvervollkommnung gesetzt, so daß die Arbeit an sich selbst und für sein wahres Selbst mit der auf das Beste Aller in der Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgabe eines Jeden gerichteten Thätigkeit zusammenfiele. Es fehlt die Liebe, die alles Dieses verbindet, und die höchsten Ideen zur Verwirklichung überführt, die wahre Verähnlichung mit Gott in dem sittlichen Handeln darstellt. So fehlt hier auch die Mannichfaltigkeit des sittlichen Handelns in der Verschiedenheit der sittlichen Lebensaufgaben, in denen die wahre Verähnlichung erstrebt und dargestellt wird. In jenem ethischen Sublimat der auf die reinigenden und dem Gereinigtsein entsprechenden Tugenden zurückgeführten politischen Tugenden wird Alles etwas durchaus Einförmiges, jene öde Einförmigkeit des bloß betrachtenden Lebens. Und wie kann hier überhaupt von einer sittlichen Lebensaufgabe die Rede sein, da Alles, auch das Böse, zu dem nothwendigen Entwickelungsproceß gehört, und das Höchste eben nur sein kann jene vornehme Ruhe der Betrachtung, mit der man sich auch über das Böse als einen dieser niedern Welt nothwendig anklebenden und zur Harmonie des Ganzen erforderten Mangel erhebt?

Es erhellt nun auch, wie die Schattenseite, die wir bei der antiken Ethik überhaupt bemerken mußten, jenes aristokratische,

partikulariſtiſche Element, welches die höchſte Lebensaufgabe nur auf eine kleine Zahl von Menſchen beſchränkte, und einen großen Theil der Menſchen von dem höhern Leben ganz ausſchloß, in der plotiniſchen Auffaſſung beſonders hervortreten mußte. Zu jener wahren Verähnlichung mit Gott durch die Betrachtung können ja nur Wenige gelangen. Für die Uebrigen bleibt nur der untergeordnete Standpunkt jener politiſchen Tugenden; zu dem Höchſten können ſie ſich nicht erheben. Und endlich der große Haufe der Gewerbtreibenden, der Handwerker bleibt ausgeſchloſſen auch von jener niedern ſittlichen Lebensaufgabe. Hier kann nur von einer gewiſſen Zucht, durch welche die wilden Begierden und Leidenſchaften einigermaßen gezügelt werden, die Rede ſein.

So ſehen wir die Entwickelung der antiken Ethik ſchließen, im Gegenſatz mit dem Princip einer in Allen zu verwirklichenden göttlichen Humanität, welche durch das Chriſtenthum in die Welt eingeführt worden, mit jenem kalten, egoiſtiſchen, ariſtokratiſchen Partikularismus, der zu ſeiner ſyſtematiſchen Conſequenz mit Ausſchließung aller demſelben nur zur Seite gehenden weiſſagenden Elemente entwickelt worden. Möge uns dieſe hiſtoriſche Betrachtung dazu dienen, uns des eigenthümlichen Weſens der chriſtlichen Ethik, wie es mit dem eigenthümlichen Weſen des chriſtlichen Glaubens eng zuſammenhangt, recht bewußt zu werden, und zu erkennen, wie viel zur Anwendung des darin liegenden Princips auf das Leben noch für die Zukunft zu leiſten iſt, welche Aufgabe hier das Chriſtenthum uns ſtellt, wie groß aber auch die Gefahr iſt, wenn wir dieſe Aufgabe und ihren Zuſammenhang mit dem innerſten Weſen des Chriſtenthums verkennen, die höchſten Güter zu verlieren, die wir vor dem Alterthum voraus haben, und tief unter den Standpunkt dieſes Alterthums ſelbſt, welches weiſſagend dem Chriſtenthum entgegenſtrebte, hinabzuſinken.

Das verflossene halbe Jahrhundert in seinem Verhältniß zur Gegenwart.

(Aus der deutschen Zeitschrift für christl. Wissenschaft und christl. Leben, Jahrg. 1850.)

Da wir diese Zeitschrift beginnen an der Gränze zwischen den beiden Hälften dieses Jahrhunderts, bei einem großen Wendepunkt für die Zukunft, unter den Zerstörung oder neue Schöpfung verkündenden Zeichen, so fühlen wir uns gedrungen, auf die nun verstrichene erste Hälfte dieses Jahrhunderts einen Blick zurückzuwerfen, um darnach die Stellung der Gegenwart im Verhältniß zur Vergangenheit und Zukunft, so viel es Dem, welcher unter dem Lichte des göttlichen Wortes den Gang der Weltgeschichte zu erforschen sucht, vergönnt sein mag, zu erkennen. Wir wollen nicht die Geschichte dieser funfzig Jahre kurz zusammenfassen, auch nicht alle bedeutenden Ereignisse derselben überschauen, sondern nur den rothen Faden aufsuchen, welcher die religiös-sittliche Entwickelung aus der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts in die zweite hinüberleitet. Dazu helfe uns der gnädige Gott durch das Licht seines Geistes, das, in die Finsterniß hineinleuchtend, die Zeichen der Zeit erkennen läßt!

Um nun aber diesen vor uns liegenden Abschnitt in dem Entwickelungsprocesse des Christenthums recht verstehen zu können, müssen wir die Gesetze desselben mit denen, welchen der Entwickelungsgang aller Religionen gefolgt ist, vergleichen. Denn wie der Sohn Gottes, der Stifter dieser Religion, indem er die Knechtsgestalt annahm, allen Bedingungen menschlicher Ent-

wickelung sich unterwarf, so mußte auch das von ihm herstammende, neue, schöpferische Princip, in die Menschheit eintretend, allen Bedingungen, durch welche der Entwickelungsproceß aller anderen Religionen bestimmt worden, sich unterziehen. Wie der Sohn Gottes sich von anderen Menschen unterschied nur durch den über diese Bedingungen erhabenen, schöpferischen und umbildenden göttlichen Geist, den er unter diesen Bedingungen, sie sich unterwerfend, offenbarte, durch den Triumph, mit dem er aus der Vergänglichkeit, der alles Leben des Fleisches unterliegt, zu einem neuen, diesen Bedingungen enthobenen, verklärten Leben der Ewigkeit hervorging, so unterscheidet sich auch die von ihm herstammende Religion nicht dadurch, daß sie in ihrer Erscheinung frei ist von den Gesetzen, denen wir alle anderen Religionen folgen sehen, sondern durch den ewig jungen, schöpferisch umbildenden Geist, den sie in ihrem Entwickelungsgange nach denselben Gesetzen offenbart, durch den sie aus der Vergänglichkeit der irdischen Formen, die dem Gesetze alles Fleisches folgen, zu erneuter, immer größerer Herrlichkeit aufersteht. Wenn wir von dem Orient absehen, in welchem der Zustand der Völker sich viele Jahrhunderte hindurch in denselben erstarrten Formen fortschleppen kann, wenn wir nur auf die abendländischen Völker, den Schauplatz fortschreitender Entwickelung der Geschichte, unsern Blick hinwenden, werden wir nicht verkennen können: es ist das gemeinsame Schicksal, dem alle Religionen unterliegen, daß, nachdem sich der Geist unter ihrer Vormundschaft zur Selbständigkeit entwickelt hat, er, seiner Kräfte sich bewußt, gegen die Macht, von der seine bisherige Entwickelung getragen wurde, selbst sich hinwendet. Der alte Glaube, der bei einem gewissen kindlichen Zustande der Völker eine Gewalt über sie ausüben konnte, vermag nicht, dem sich regenden Geiste der Verneinung zu widerstehen. Die ersterbenden Religionen gehen unter im Kampfe des Aberglaubens und Unglaubens. Und da die Religion das einzige Mittel ist, um das höhere Leben, von welchem das Gedeihen aller gesellschaftlichen und staatlichen Entwickelung und aller Bildung abhangt, unter den Völkern im Ganzen anzuregen und frisch zu erhalten, so ist die

höchste Blüthe in dem Leben der Völker auch der Uebergang zum gänzlichen Verwelken. Die Bildung geht, von dem Gift der Verneinung zernagt, in Verbildung und Barbarei über. Ein bisher die Weltgeschichte bestimmendes Volk hat seinen Lauf vollendet; dem allgemeinen Gesetz der Vergänglichkeit unterliegend, muß es anderen Völkern, welche, eine neue Epoche zu machen, auf den Schauplatz der Weltgeschichte gerufen werden, Raum geben. So lehrt es uns die Geschichte der Hellenen und der Römer; so lehrt es uns namentlich die Betrachtung jener Zeit der Auflösung, in welcher das Christenthum selbst erschien, um die neue himmlische Schöpfung in die Menschheit einzuführen, — jene Zeit, mit welcher die unsere so viel Aehnliches hat. Schon hören wir ja auch, wie nach diesen Vorzeichen dem Christenthum in unsern Tagen ein ähnlicher Ausgang geweissagt wird. Und dann wäre es allerdings auch eine Weissagung des Todes für diejenigen Völker, welche alle ihre Bildung dem Christenthum zu verdanken haben; auch sie würden jener Auflösung und Barbarei entgegengehen, in welcher wir die Blüthe aller alten Völker untergehen gesehen haben. Aber Diejenigen, welche nach der Vergleichung mit den Vorzeichen der Geschichte Solches weissagen, wissen nicht, neben dem Aehnlichen auch das Verschiedene zu erkennen, was sie schon aus dem bisherigen Entwickelungsgange des Christenthums hätten lernen können. Das Christenthum mußte, wie gesagt, demselben Gesetz, wie alle anderen Religionen folgen; aber es unterscheidet sich von denselben durch jenen überlegenen Geist, mit welchem es dieses Gesetz sich unterordnet, dasselbe zu seiner eigenen Verherrlichung dienen läßt, und aus jedem solchen Kampfe, in dem es zu unterliegen scheint, triumphirend, in neuer, verklärter Herrlichkeit hervorgeht, sich bewährend als das der Menschheit unentbehrliche, himmlische Salz, als das einzig mögliche Heilmittel für alle ihre Grundübel, als die einzige, unversiegliche Quelle der Befriedigung für alle Grundbedürfnisse des Geistes. Wie wir bei dem Stifter dieser Religion den göttlichen Seherblick bewundern müssen, mit dem er in einer Zeit, da noch keine Spur von der großen, weltumbildenden Wirksamkeit, die von ihm

ausgehen ſollte, ſich zeigte, da die von ihm verkündete Wahrheit in den Seelen Derer, die ſie aus ſeinem Munde vernommen hatten, noch eine ganz verhüllte war, erkannte, daß ein großes Feuer, mit unaufhaltſamer Kraft, in der Menſchheit ſich weiter zu verbreiten, alles Menſchliche zu verklären, von ihm entzündet, ein Sauerteig, der die ganze Maſſe der Menſchheit durchſäuern ſollte, in dieſelbe von ihm geworfen worden, ſo erkennen wir nicht minder dieſen nicht zu täuſchenden göttlichen Seherblick darin, wenn er in der Begeiſterung jener großen Ausſicht, die ſich ſeinem Auge eröffnete, doch nicht überſieht die großen Störungen, welche den Lauf ſeines weltumbildenden Wortes hemmen ſollten. Er erkennt ja wohl, wie das von ihm das Leben der Menſchheit aufzufriſchen gebrachte Salz ein dumm gewordenes werden wird, das zu Nichts mehr gut iſt, als herausgeworfen und von den Menſchen mit Füßen getreten zu werden. Er erkennt, wie mit dem von ihm ausgeſäeten Waizen auch der demſelben ganz ähnlich ſehende Afterwaizen ſich vermiſchen wird, und nur der letzten Entſcheidung der Weltgeſchichte die gänzliche Sichtung vorbehalten iſt. Er wirft die Frage auf, ob der Sohn Gottes bei ſeiner Wiederkunft auch Glauben finden wird auf Erden. Er erkennt alſo wohl den Kampf mit dem Unglauben, welchen der von ihm gepflanzte Glaube, nachdem er ſeine weltumbildenden Wirkungen vollbracht, zu beſtehen haben wird. Aber er weiß auch, daß ſeine Kirche ſiegreich über die Pforten der Hölle, die Macht des Todes, in das ewige Leben eingehen wird.

Nach dem Geſetz, nach welchem alle Religionen in ihrem Lauf ſich beſtimmten, ließ es ſich alſo im Voraus erwarten, daß, nachdem die Vernunft durch das göttliche Lebensprincip des Chriſtenthums, durch den von demſelben ihr gegebenen Anſtoß unter der Vormundſchaft des Glaubens zur Mündigkeit herangereift ſein werde, ſie, jener Vormundſchaft überdrüſſig, gegen dieſelbe ihre unter derſelben ausgebildeten Kräfte brauchen werde, und ſo dem Chriſtenthume noch ein ſolcher Kampf bevorſtehe, wie wir ihn in der Geſchichte aller Religionen hervortreten ſehen. Der Untergang der Herrlichkeit des Mittelalters ſchien

ſchon einen ſolchen Kampf zu weiſſagen. Der nach Mündigkeit ſtrebende Geiſt lehnte ſich gegen die leitende Zucht einer äußerlichen Kirchenautorität auf. Die alte Form des römiſchen Katholicismus, welche aus einer Vermiſchung des alt- und neuteſtamentlichen Standpunktes hervorgegangen war, ſchien ſich überlebt zu haben und genügte den Bedürfniſſen des zum Streben nach Selbſtſtändigkeit herangewachſenen Geiſtes nicht mehr. Diejenigen, welche das Weſen des Chriſtenthums mit dieſer beſonderen, nur gewiſſen Zeitbedingungen entſprechenden Erſcheinungsform deſſelben verwechſelten, mußten in dem Grab der alten Kirchenform auch das Grab des Chriſtenthums ſelbſt zu ſehen glauben. Der ſcharfſinnige und geiſtreiche Ariſtoteliker Pomponazzo konnte ſchon mit Zuverſicht ausſprechen, daß das Chriſtenthum alle ſeine verſchiedenen Stadien, Anfang, Mitte und Ende, durchlaufen habe, daß es, nach ſeiner höchſten Blüthezeit immer mehr ſinkend, dem gänzlichen Untergange, wie alle anderen Religionen, entgegengehe. Es ſei ſchon Alles kalt geworden unter den Chriſten, ein Zeichen des nahe bevorſtehenden Unterganges dieſer Religion. Wie in den erſten Zeiten der Erſcheinung des Chriſtenthums man ſich gedrungen fühlte, durch die Platoniſche Philoſophie, welche ſchon in ihrem erſten Urſprung im Kampf mit der Verneinung der Sophiſten aufgetreten war, die alte Religion in ein erkünſteltes Leben, das den Mächten der Zerſtörung doch nicht widerſtehen konnte, zurückzurufen, ſo konnte auch damals der edle Marſilio Ficino glauben, daß es einer ſolchen Philoſophie bedürfe, um der Gewalt des unter den ſüdlichen Völkern um ſich greifenden Unglaubens zu widerſtehen, und das ſinkende Chriſtenthum zu ſtützen, bis es Gott gefallen werde, durch eine neue Ausgießung ſeines Geiſtes den Apoſteln ähnliche Männer zu erwecken, welche durch die Macht der in die Augen fallenden Wunder den Unglauben beſiegen würden. Solche Apoſtel und Wunderthäter wurden vergebens erwartet, wie ſie auch von Manchen jetzt vergebens erwartet werden. Aber die Ausgießung des heiligen Geiſtes, durch welche das Evangelium von Neuem verherrlicht werden ſollte, erſchien wohl,

doch von einer anderen Seite her und in einer anderen Form, als man erwartete.

Jene Macht der Verneinung, welche im Süden unter den romaniſchen Völkern ſich ſchon regte, würde ohne Zweifel weiter um ſich gegriffen haben, wenn nicht Gott den Mann erweckt hätte, durch den, indem er das von Paulus verkündete Evangelium aus ſeiner Vermiſchung mit dem altteſtamentlichen Element zu neuer Reinheit und zu neuem Glanze wiederherſtellte, eine neue Macht religiöſer Begeiſterung hervorgerufen wurde, welche auch auf diejenigen Länder, in denen wir die erſte Wiege des Unglaubens bemerkten, zurückwirkte und ſich dem Katholicismus ſelbſt zu einer neuen Verklärung deſſelben, in der er noch Großes wirken ſollte, mittheilte. So wurde für's Erſte jener ſich ſchon in manchen Zeichen anbahnende Kampf zwiſchen der mündig gewordenen Vernunft und dem Offenbarungsglauben zurückgedrängt. Er mußte neuen geiſtigen Schöpfungen, die von dem Chriſtenthum ausgingen, Platz machen. Doch es war nur auf ſpätere Jahrhunderte verſchoben, was einmal nach dem gewöhnlichen Geſetze menſchlicher Entwickelung ein nothwendiger Durchgangspunkt auch für das Chriſtenthum werden mußte.

Das Princip der Reformation ſelbſt mußte dazu beitragen, dieſes Stadium herbeizuführen. Daſſelbe erzielt zwar in ſeiner poſitiven Bedeutung nur die wahre Mündigkeit und Freiheit des kreatürlichen Geiſtes in deſſen Hingebung an die allein abſolut autonomiſche, ewige Vernunft, an ihre Offenbarung in Chriſto, den Lehrer für alle Jahrhunderte, ihre Unterwerfung unter das göttliche Wort, die Verklärung alles Menſchlichen in ſeiner freien, ſeinem eignen Geſetz folgenden Entwickelung. Aber indem das mit jenem poſitiven Princip zuſammenhangende negative Moment ſich von demſelben lostrennte, konnte dadurch das Streben nach Mündigkeit und Freiheit des Geiſtes eine falſche Richtung nehmen; und es wurde dieſes dadurch befördert, daß die Reformation ſelbſt von ihrem poſitiven Princip ſich entfremdete, indem dieſes nicht in dem rechten Zuſammenhange mit dem negativen aufgefaßt wurde, indem von Neuem eine

äußerliche kirchliche Autorität die freie Entwickelung des seinem eigenthümlichen Gesetz folgenden Geistes hemmen wollte. Dadurch wurde nun wieder das einseitige Hervortreten des negativen Moments als Reaction hervorgerufen, und so das Streben der Vernunft nach gänzlicher Selbständigkeit, welches zuerst auf verdeckte, dann auf immer offenere Weise gegen das Christenthum selbst, allen Offenbarungsglauben und endlich allen Glauben an ein überweltlich Göttliches auftrat. Wir haben hier kurz bezeichnet die Revolution, welche, auf solche Weise hervorgerufen, noch nicht zu ihrem Ziele gelangt ist.

Das achtzehnte Jahrhundert nun war das Jahrhundert des gegen das Christenthum in offenem Kampf auftretenden oder in dasselbe sich hineinzubilden suchenden Deismus. Dies war das erste Stadium in dem bezeichneten Entwickelungsproceß. Der Glaube an den persönlichen, überweltlichen Gott und an ein Jenseitiges erhielt sich noch als eine Nachwirkung des Christenthums. Der Geist hatte es noch nicht dazu gebracht, von allen Banden, durch welche er mit demselben zusammengehalten wurde, sich loszumachen. Die Ideen Gott, Freiheit und Unsterblichkeit waren ja zuerst das Losungswort des Rationalismus in jenem ersten Abschnitt seiner Entwickelung. Das neunzehnte Jahrhundert sollte von dem Deismus zum Pantheismus hinführen. Wir erkennen darin ein zwiefaches Moment, einerseits die Macht eines wenn auch unbewußten, tieferen religiösen Bedürfnisses im Gegensatz zu der einseitigen Verstandesrichtung des Deismus, zu jener unlebendigen und kalten Auffassung, welche Gott nur in die Ferne rückt, einer todten, mechanischen Erklärung des Verhältnisses Gottes zur Welt; von der anderen Seite einen Fortschritt von antireligiöser Art in der Entwickelung des Princips der Verneinung zu seiner äußerlichen Consequenz; — und in allen Beziehungen werden wir es freilich als einen Fortschritt, der zuletzt zur Gesundheit des Geistes führen muß, bezeichnen, wenn ein falsches Princip durch den geschichtlichen Entwickelungsgang getrieben wird, immer mehr alle Schranken zu durchbrechen und bis zur äußersten Consequenz sich auszusprechen. Ein innigeres, lebendigeres Gefühl von dem Göttlichen in der Welt, welches

nicht rein und ſtark genug war, um zu dem Bewußtſein von dem Gott im Himmel als zugleich dem allgegenwärtig wirkſamen hinzuführen, konnte für's Erſte im Gegenſatz gegen jenen in einer falſch aufgefaßten Außerweltlichkeit gedachten Gott des Deismus zu dem Pantheismus hinführen. Es mußte aber auch jenes Princip der Verneinung, welches, durch die unſichtbare Macht des Chriſtenthums noch in Schranken gehalten, den Glauben an einen perſönlichen, überweltlichen Gott und ein jenſeitiges Leben noch beſtehen ließ, auch über dieſe Schranke ſeiner Verneinung ſich hinwegſetzen. Die Reaction der Vernunft gegen das Uebernatürliche und Uebervernünftige, welche ſchon jener Auflehnung gegen Offenbarung und Wunder zu Grunde lag, mußte in ihrer fortſchreitenden Entwickelung damit endigen, jeden Reſt des Uebernatürlichen wegzuleugnen, die kreatürliche Vernunft zu einer ſolchen Autonomie zu erheben, daß ſie ſich ſelbſt mit der göttlichen identificirte, ſich ſelbſt in Allem nur wiederfinden, Alles aus ſich ſelbſt erklären wollte; und indem ſie die abſolute, überweltliche Perſönlichkeit Gottes leugnete, mußte ſie ihre eigne Perſönlichkeit einbüßen; es blieb nichts übrig, als die finſtre Macht einer alles Perſönliche verſchlingenden unbekannten Nothwendigkeit. Schon Melanchthon hatte es mit dem divinatoriſchen Blicke des wiſſenſchaftlichen Geiſtes geweiſſagt, daß, wenn man gegen eine Offenbarungswahrheit ſich auflehne, weil ſie etwas Uebervernünftiges enthalte, man durch daſſelbe Princip werde weiter getrieben werden, auch die Grundvorausſetzung des Chriſtenthums, eine perſönliche Unſterblichkeit zu leugnen, indem auch dieſes etwas Uebervernünftiges ſei. Aus dem achtzehnten Jahrhundert ging in das neunzehnte hinüber jene Reaction des pantheiſtiſchen Elementes, welche nicht minder von der Reaction des Gefühls gegen die Abſtraktheit und Kälte des Deismus, als von der alle Schranken durchbrechenden Spekulation ausging. Es war eine ihres Gegenſtandes nicht klar bewußte Begeiſterung, welche, indem ihr dieſes Bewußtſein aufging, das ethiſche Element ſich mächtiger in ihr regte, von dem Rationalismus zum eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums zurückführen konnte. Denn wie, was in dem

Deismus nur den Gegensatz gegen den Pantheismus bildet, das dem Christenthum verwandte Moment ist, so ist das, was in dem Pantheismus den Gegensatz gegen den Deismus bildet, wiederum etwas dem Christenthum, welches einen Gott, der nicht fern ist, sondern nahe einem Jeden, in dem wir leben, weben und sind, erkennen lehrt, Verwandtes. Ein mystisches Element, das aus dem Pantheismus hervorging, und wodurch das tiefere religiöse Gefühl wieder erweckt wurde, konnte manche von den vergessenen eigenthümlichen Wahrheiten des Christenthums wieder in das Bewußtsein zurückführen, eine Sehnsucht darnach wieder erwecken. Die Idee von einer göttlichen Lebensmittheilung, von einer Gemeinschaft mit Gott, welche durch den einseitig verständigen, deistischen Rationalismus ganz war verdunkelt worden und in Vergessenheit gekommen, konnte dem Bewußtsein dadurch wieder nahe gebracht werden. Die Vertreter jenes älteren Rationalismus waren daher ja auch oft geneigt, in dem supernaturalistisch Christlichen etwas Pantheistisches zu sehen. Wer an die beginnenden religiösen Bewegungen in den Anfängen des neunzehnten Jahrhunderts zurückdenkt, und selbst an denselben Theil genommen, wird erkennen, wie eine gewisse pantheistische Begeisterung, welche etwas ganz Anderes war, als die nüchterne, einseitig verständige Verleugnung alles Ueberweltlichen in der späteren Entwickelung dieser funfzig Jahre, für manches innigere und tiefere Gemüth einen Uebergangspunkt zu dem Glauben an das Evangelium bilden konnte. Etwas Anderes war der begeisterungsvolle Pantheismus, welcher den Keim eines lebendigeren Gottesbewußtseins in sich trug, etwas Anderes jener vertrocknete, begriffliche Pantheismus, welcher im Gegensatz zu einem schon entwickelten, lebendigeren Gottesbewußtsein in dem wiedergewonnenen Glauben an den in Christo geoffenbarten, überweltlichen Gott auftrat. In dieser Beziehung wirkte besonders mächtig ein jene Philosophie, welche einen ähnlichen Uebergang zu dem Wiederaufleben des Evangeliums machte, wie die Platonische in den ersten Jahrhunderten nach der Erscheinung des Christenthums und wiederum vor der Reformation. Und besonders wichtig war in dieser Beziehung

als Uebergangspunkt zu der neuen theologischen und religiösen Entwickelung, die im neunzehnten Jahrhundert sich anbahnen sollte, das Erscheinen jenes den Anstoß zu einem großen Umschwung und einer gewaltigen Aufregung der Geister gebenden Buches, des seligen Schleiermacher's Reden über die Religion.

Dieses merkwürdige Buch, in welchem sich zuerst der eigenthümliche theologische Geist aussprach, welcher von der durch Semler angeregten kritischen Epoche in dem Entwickelungsproceß der deutschen protestantischen Theologie zu einer neuen schöpferischen Epoche hinüberleiten mußte, mußte einen sehr verschiedenartigen Einfluß des Anziehens und Abstoßens über die Zeit, in der es erschien, ausüben. Männer aus dem älteren Geschlecht, welche den alten christlichen Supernaturalismus noch festhielten, oder bei welchen in ihrem ausgebildeten, ernsteren Rationalismus noch eine Nachwirkung des ersteren in dem lebendigen Glauben an einen überweltlichen Gott und ein jenseitiges Leben übrig geblieben war, mußten das pantheistische Element, das ihnen in jenem Buch entgegentrat, mit Unwillen und Abscheu zurückweisen; wie jener schöne Brief des ehrwürdigen Sack, der kürzlich bekannt gemacht worden, davon Zeugniß giebt. Andere dieser Zeitgenossen, welchen ihre Art von vernünftigem Christenthum, wovon Lessing sagte, man wisse nicht, wo das Christenthum, und wo die Vernunft sitze, das Wichtigste war, mußten darüber zürnen, daß dieses hier zunichte gemacht werden, an die Stelle ihrer abstrakten Vernunftreligion etwas Anderes, Lebendigeres treten sollte, den positiven Religionen und dem positiven Christenthum wieder ein gewisses Recht zugesprochen werde. Diejenigen aber, welche damals zu dem heranwachsenden jüngeren Geschlecht gehörten, werden sich erinnern, mit welcher Macht dieses in der Kraft jugendlicher Begeisterung von dem verkannten, unverleugbaren religiösen Element in der menschlichen Natur zeugende Buch auf die Gemüther der Jugend einwirkte. Durch eine einseitige verständige oder spekulative Richtung, durch einen einseitigen Ethicismus, welcher doch, losgerissen von dem religiösen Element, die sittliche Aufgabe des Menschen in der Tiefe und Erhabenheit ihrer

Bedeutung nicht verstehen konnte, war das, was das eigenthümliche Wesen der Religion als eines selbständigen Elementes in der menschlichen Natur ausmachte, in Vergessenheit gebracht worden. Schleiermacher schlug hier einen Ton an, der zumal in den Gemüthern der Jugend überall nachklingen mußte [1]). Es wurden die Menschen in die Tiefen ihres Gemüths zurückgeführt, einen göttlichen Zug hier zu vernehmen, der, einmal hervorgerufen, sie über das, was der Urheber dieser Anregung mit klarem Bewußtsein zuerst ausgesprochen hatte, hinausführen konnte. Es war von der größten Bedeutung, daß dem einseitigen Intellectualismus gegenüber auf die Macht des religiösen Gefühls, den Sitz der Religion im Gemüth, hingewiesen wurde. Es war ein für die Wissenschaft wichtiger Anstoß, daß von jenem willkürlich zusammengesetzten, abstracten Wesen, das man Vernunftreligion nannte, auf das eigenthümliche Wesen der Religionen und so auch des Christenthums in ihrer geschichtlichen Bedeutung in Fleisch und Blut des Lebens hingewiesen wurde. Dies kam zusammen mit dem neuerwachenden Interesse und Sinn für geschichtliche Forschung, mit dem von manchen Seiten sich regenden Streben, die Geschichte nicht bloß als ein Aggregat empirischer Kenntnisse aufzufassen, sondern aus ihrem genetischen Entwickelungsproceß, aus dem innern Wesen und Zusammenhange der Erscheinungen des Geistes wahrhaft verstehen zu lernen. Dieses Studium der Geschichte mußte auch dazu führen, das Christenthum in seinem eigenthümlichen Wesen und seinen großen Erscheinungsformen in dem Spiegel der Geschichte besser und tiefer erkennen zu lernen. Wir sehen ja

---

[1]) Wir verweisen, um dies zur Anschauung zu bringen, auf das, was ein einundzwanzigjähriger Jüngling aus jener Zeit, der nachher einer der bedeutenden Repräsentanten der neueren wissenschaftlichen Theologie wurde, der selige de Wette in dem, was er selbst über seinen damaligen theologischen Standpunkt ausspricht, zu erkennen giebt. Vergl. das interessante Bekenntniß von de Wette, für dessen Herausgabe man dem Dr. Stieren sehr danken muß. Es wird interessant sein, dieses erste theologische Bekenntniß einer solchen Nathanaelsseele mit seinem letzten theologischen Bekenntniß in seinem von Hagenbach herausgegebenen Schwanengesang zu vergleichen.

aus den interessanten Briefen eines Johannes v. Müller, wenn wir dieselben chronologisch verfolgen, wie der große Mann, dem das Studium der Theologie durch den Rationalismus verleidet worden, durch das Studium der Geschichte selbst, dem er sich von der Theologie zugewandt hatte, im Zusammenhange mit den Nachwirkungen christlicher Erziehung wieder zum besseren Verständniß des Christenthums in seinem eigenthümlichen Wesen und zum Glauben an dasselbe zurückgeführt wurde.

Schleiermacher, bei welchem das tief christliche Element, das aus dem Einflusse der Brüdergemeinde auf ihn übergegangen war, mit den in dem Entwickelungsproceß seiner Zeit begründeten pantheistischen Elementen in seinem vielseitigen, religiösen und spekulativen Geiste sich mit einander verschmolzen hatte, war dazu berufen, seine von dem pantheistischen Element bewegte Zeit durch Anregung der Gefühlsseite und durch geschichtliches Verständniß zu dem Eigenthümlichen des Christenthums wieder hinzuführen. Ein anderer der bedeutenden Männer, welcher mehr dem achtzehnten Jahrhundert angehört, dessen Wirkungen aber auch in das neunzehnte hinüberreichen, der edle Jacobi, der Mann der stets suchenden, nie befriedigten Sehnsucht, der in einer mehr unbewußten Verbindung mit dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums stand, fern dem historischen Glauben, aber nahe dem Reiche Gottes, wie Jener, den Christus als einen Solchen bezeichnete, er berührt sich mit Schleiermacher darin, daß er von dem Unmittelbaren des Gottesbewußtseins zeugte, zwar nicht dem christlichen, aber doch dem theistischen Gottesbewußtsein, daß er in der Tiefe des Gemüths Gott zu suchen, aber den überweltlichen, persönlichen Gott, anregte. Die Einwirkungen beider bedeutenden Repräsentanten großer Geistesrichtungen waren dazu geeignet, einander zu ergänzen: Jacobi das an den Pantheismus Anstreifende in Schleiermacher durch seinen scharf ausgeprägten Theismus, Schleiermacher das allgemein theistische Element in Jacobi durch sein Bewußtsein von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums. Beide mit einander verschmolzen könnten auf einen verjüngten Pascal, wie er dem neunzehnten Jahrhundert Noth thut, hinweisen.

Die Entzweiung der nach Freiheit ſtrebenden Wiſſenſchaft und Bildung mit dem kirchlichen Bewußtſein in der Form, in der es in einer verſteinerten Theologie ſich ausgeprägt, hatte den kritiſchen und revolutionairen Proceß in der deutſchen Theologie des achtzehnten Jahrhunderts hervorgerufen. Der große Mann, welcher aus dieſem Proceß zu einer neuen, ſchöpferiſchen, von dem verjüngten, eigenthümlichen Weſen des Evangeliums beſeelten Entwickelung hinleiten ſollte, mußte daher in ſich verbinden alle großen und wiſſenſchaftlichen Bildungselemente ſeiner Zeit mit dem immer mehr in ihm zum Siege durchdringenden, zu neuem, wiſſenſchaftlichem Bewußtſein entwickelten chriſtlichen Princip. Dies war bei Schleiermacher, dem Philologen, Philoſophen und Theologen, in größtem Maaße der Fall. In Semler war das kritiſche Element, welches den von ihm ausgegangenen Entwickelungsproceß beſtimmte, das vorherrſchende. Es gehörte noch zu dem Charakter des neunzehnten Jahrhunderts in ſeiner erſten Hälfte das Vorwalten des kritiſchen Geiſtes, deſſen es bedurfte, um vermittelſt einer durchgreifenden Läuterung eine die unwandelbare alte Grundlage in verklärter Form wiedergebende Schöpfung in der Wiſſenſchaft vorzubereiten. Aber das kritiſche Element kann in keinem Gebiete des Erkennens gedeihen, wenn ihm nicht das rechte Verſtändniß durch die poſitive Anſchauung zur Seite geht, das kritiſche und intuitive Element einander durchdringt. Vermöge einer ſolchen Durchdringung war Schleiermacher dazu beſtimmt und geeignet, von der kritiſchen Epoche zur ſchöpferiſchen hinzuführen, die Kritik in einem poſitiven Element ihr rechtes Maaß finden zu laſſen. Aber es wiederholt ſich immer, daß die großen Männer, welche dazu berufen ſind, von einer bedeutenden Epoche zu einer andern hinzuleiten, gewiſſermaßen noch beiden angehören, und noch nicht dazu gelangen können, das neue Princip, was die neue ſchöpferiſche Epoche bilden, beſeelen und leiten ſoll, ganz rein zu entwickeln; ſondern es muß daſſelbe erſt allmälig durch den ferneren, von ihrem mächtigen Einfluß ausgehenden Entwickelungsproceß aus der Miſchung mit den Elementen, die noch der früheren Zeit angehören, gereinigt werden. Wir können in dieſer Beziehung Schleiermacher mit

dem Origenes vergleichen. Dieſer war dazu berufen, die vorhandenen helleniſchen Bildungselemente, welche bei Vielen nur im ſchroffen Gegenſatze gegen das Chriſtenthum ſich darſtellten, mit dem Sauerteige deſſelben zu durchdringen, eine Vermittelung zwiſchen der alten Welt und der neuen, die von dem ſchöpferiſchen Geiſte des Chriſtenthums ausgehn ſollte, anzubahnen, insbeſondere den Platonismus in der Form, welche er damals angenommen hatte, zum Chriſtenthum hinüberzuleiten, und ſo eine für Jahrhunderte fortwirkende wiſſenſchaftliche Geiſtesform, in der der Inhalt des chriſtlichen Glaubens ſich ausprägen und entwickeln ſollte, zu bereiten. Aber es gelang dem großen Manne nicht immer, die verſchiedenen Principien und Bildungselemente mit Klarheit auseinanderzuhalten. So ſehr er auch in ſeinem innern Leben von dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums erfüllt und für daſſelbe begeiſtert war, ſo wurde er doch unwillkürlich von Ideen und Bildungselementen, welche damit nicht zuſammenſtimmten, insbeſondere dem Einfluſſe der ſpekulativen Richtungen ſeiner Zeit, fortgeriſſen, und es wurde von ihm Manches ausgeſprochen, gegen welches das chriſtliche Bewußtſein der einfach Gläubigen ſich auflehnen mußte. Origenes fühlte ſich dazu berufen, den Zwieſpalt zwiſchen dem einfachen Glauben und einer die Schätze, welche auch für die Erkenntniß in dem Chriſtenthum verborgen liegen, zu erſchließen ſtrebenden, aber mit dem Glauben in Kampf gerathenen Gnoſis zu vermitteln, das Falſche jener Gnoſis, welches über die Geiſter eine große Macht gewonnen hatte, zu beſiegen, indem er das zum Grunde liegende wahre Geiſtesbedürfniß, das auch in dem Chriſtenthume ſeine Befriedigung finden ſollte, zu befriedigen ſuchte. Wenn die Gnoſis das Geſchichtliche der Idee, die ſie allein feſthalten wollte, in manchen Fällen zum Opfer brachte, ſo war es das Streben des Origenes, die rechte Vermittelung zwiſchen dem Idealen und Geſchichtlichen zu finden, und dadurch die beiden mit einander ſtreitenden Richtungen zu verſöhnen. Aber es erhellt, wie ihm dies noch nicht gelang, wie das einſeitig Intellectualiſtiſche, Idealiſtiſche der Gnoſis noch zuweilen in ihm vorherrſchte zum Nachtheil des einfachen, geſchichtlichen Glaubens;

doch wurde der Grund zu einer Versöhnung der streitenden Geisteselemente durch ihn gelegt, der Grund zu einer Versöhnung zwischen dem wissenschaftlichen und Glaubenselemente, die in dem folgenden Jahrhunderte nachwirkte. Eine allgemeine Vergeistigung des christlichen Denkens ging von ihm aus, welche in mannichfachen Schattirungen auch auf Diejenigen, welche ihm ferner standen, zum Theil im Gegensatz mit ihm auftraten, sich verbreitete. Es wird sich das Gesagte leicht auf Schleiermacher im Verhältniß zu der neuen schöpferischen Epoche in der Theologie, die von ihm angebahnt werden sollte, anwenden lassen. Aber wenngleich der allgemeine Einfluß des Origenes auf den theologischen Entwickelungsproceß aus dem dritten Jahrhundert in's vierte hinein mächtig eingewirkt hat, so sind doch manche von den großen eigenthümlichen Ideen des Origenes, welche sehr fruchtbar für den wissenschaftlichen Entwickelungsproceß hätten werden können, unter dem Streit der Parteien verloren gegangen. Sie konnten erst weit später wieder auftauchen und einen empfänglicheren Geistesboden finden, wozu auch Schleiermacher insbesondere beigetragen hat. Möge es, wenn der allgemeine Einfluß dieses großen Lehrers unter den verschiedenen Parteien unaufhaltsam fortwirkt, nicht mit manchen seiner eigenthümlichen großen Ideen, die besonders befruchtend für den wissenschaftlichen Geist werden könnten, ebenso ergehen, wie mit jenen durch den Origenes ausgestreuten!

Wissenschaft und Leben müssen stets zusammenkommen, um neue Schöpfungen in der Kirche und Theologie hervorzurufen und zur Entwickelung zu bringen. Der Untergang des religiösen Lebens hatte den sittlichen Zerfall zur Folge, wodurch unser Vaterland dem schmachvollen fremden Joche preisgegeben wurde. Die Noth lehrte wieder beten. In den großen Gerichten Gottes, durch welche ein kolossales Reich der Willkür, welches nach der geschichtlichen Analogie lange hätte fortbestehen können und fortdauern in seinen Wirkungen, in einem großen Momente gestürzt wurde, mußte man den in die Ferne gerückten, lebendigen Gott als einen allgegenwärtig wirkenden wieder finden und anbeten lernen, und dadurch mußte man auch zu seinen Offenbarungen

in dem göttlichen Wort wieder zurückgeführt werden. Alles Große, Alles, was in die Höhe und Tiefe führt, iſt dem Religiöſen verwandt, und geeignet, daſſelbe lebendig wieder hervorzurufen. Der große Schwung nationaler Begeiſterung, welcher die Befreiung Deutſchlands herbeiführte, mußte auch das ſchlummernde religiöſe Leben von Neuem wieder erwecken. Das deutſche Volk konnte ſeines eigenthümlichen Weſens nicht inne werden, ohne zu dem Chriſtenthum, in welchem daſſelbe ſeine tiefſte Wurzel hatte, zurückgeführt zu werden. Man mußte zu dem Bewußtſein gelangen, welche Schmach und Noth der Abfall von dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums über das deutſche Volk herbeigeführt hatte, und die durch die große Zeit mächtig aufgeregten Gemüther mußten ſich mit neuer, heißer Sehnſucht dem Vergeſſenen zuwenden.

Unterdeſſen hatte es in den Zeiten der einſeitigen Verſtandesaufklärung von dem achtzehnten in's neunzehnte Jahrhundert hinein an Zeugen der evangeliſchen Wahrheit unter Theologen und Laien nicht gefehlt. Die evangeliſche Brüdergemeinde, welche zuerſt unter den Gegenſätzen des todten Orthodoxismus und des mechaniſchen Pietismus lebendigeres Chriſtenthum verbreitet hatte, wirkte auch nachher mit belebender Wärme der Kälte des Unglaubens entgegen, und bewahrte den Saamen des Evangeliums für empfänglichere Zeiten. Es gab, wenn wir von ganzen Landſchaften abſehen, in denen der Segen des alten Glaubens immer fortgewirkt hatte, auch in den übrigen Gegenden, welche der Sitz jener einſeitigen Aufklärung waren, immer einzelne bedeutende, von dem eigenthümlichen Weſen des Chriſtenthums tief durchdrungene Perſönlichkeiten, welche, unerſchüttert durch die Stürme der das religiöſe Gebiet ergreifenden Zerſtörung um ſie her, Mittelpunkte kleiner Gemeinden wurden. Wie wir jetzt, von dem Zeitalter der Reformation in das vierzehnte und funfzehnte Jahrhundert zurückblickend, die zerſtreuten Strahlen der religiöſen Erneuerung, die nachher in der durch Luther hervorgerufenen welthiſtoriſchen Bewegung ſich concentriren ſollten, aufſuchen, ſo wird man einſt, wenn die neue Kirche der Zukunft in ihrer Herrlichkeit daſteht, die vereinzelten Lichtſtrahlen, welche die

religiöſe Finſterniß dieſer Zeit erleuchteten, als ein Ganzes vorbereitender Entwickelung zuſammenſchauen können. Es pflegt ſolchen vorbereitenden Epochen eigenthümlich zu ſein, daß das allgemeine chriſtliche Prieſterthum ſeine Macht wieder mehr geltend macht, wenn die zum geiſtlichen Stande Berufenen mit ihrem Beruf in Widerſpruch gerathen, daß aus der Mitte der Laien Zeugen evangeliſcher Wahrheit hervortreten, welche auf originelle Weiſe durch mancherlei merkwürdige Führungen zum Bewußtſein evangeliſcher Wahrheit gelangt ſind. Dies werden wir auch in der Zeit, von der wir hier reden, bemerken können. Wir wiſſen, daß Laien aus verſchiedenen Ständen und Berufskreiſen durch mannichfache Zweifel hindurch zum Glauben gelangten, von dem ſie zuerſt im Verborgenen, in kleineren Kreiſen zeugen konnten, bis die neue, große religiöſe Bewegung ſie allgemeiner bekannt machte und in einen größeren Mittelpunkt ſie berief. Das, woraus jene Männer ihren Glauben ſchöpften, und woran ſie ihn bildeten, war nicht die Augsburgiſche Confeſſion, oder irgend eines der ſymboliſchen Bücher, ſondern es war die ewig friſche Quelle des göttlichen Wortes, beſonders im Neuen Teſtamente. So bildeten ſie ſich nach ihrer eigenthümlichen Geiſtesart eine eigenthümliche religiöſe Ueberzeugung, die in manchen Punkten mit dem kirchlich Hergebrachten nicht übereinſtimmte. Es war etwas Prophetiſches in ſolchen Männern, was ſich unter keine hergebrachte Form beugen konnte. Sie trugen den Keim einer großen Zukunft in ſich. Das Bild von manchen Solchen, die wir näher kannten, ſchwebt uns vor. Wir erinnern nur an die Männer, die allgemeiner bekannt ſind, an Claudius und Hamann. Wie manches zu Verketzernde könnte eine ſpätere Zeit, welche mit dem Chriſtenthum eine alte Form kirchlicher Rechtgläubigkeit wiederherſtellen zu müſſen glaubt, in den Schriften jener originellen Chriſten finden!

Zu den ausgezeichneten Merkmalen der neuen chriſtlichen Erweckung können wir dasjenige rechnen, was wir als das wahrhaft katholiſche Element im Gegenſatz mit allem trennenden Partikularismus bezeichnen mögen. Da das eigenthümliche Weſen des Chriſtenthums, das durch die einſeitige Verſtandesauf-

klärung lange zurückgetreten war, mit neuer Macht zum Bewußtsein kam, und im Kampf mit den dieses Eigenthümliche verflüchtigenden und verneinenden Richtungen sich von Neuem siegreich zu entwickeln begann, war es diese höhere Einheit der Gemüther in dem gemeinsamen, mit begeisterter Liebe wiedererfaßten Glaubensgrunde, was Alle mit einander verband, welche von der beginnenden neuen Ausgießung des heiligen Geistes berührt worden waren. Das Innewerden des Gemeinsamen ließ für's Erste alle dogmatischen Differenzen, welche in früheren Zeiten so trennend und spaltend eingewirkt hatten, zurücktreten. Es war das Bewußtsein der Einheit der unsichtbaren Kirche, welches zuerst sich geltend machte, das Bewußtsein, welches die Knechtsgestalt des deutschen Protestantismus in seiner kirchlichen Erscheinung, wo einmal christliches Leben wieder hervorbrach, hervorzurufen und zu befördern besonders geeignet war. Es ist dies die Einheit jener katholischen Kirche, welche in dem apostolischen Glaubenssymbol mit dem Glauben an den heiligen Geist, an die Sündenvergebung und an die Gemeinde der Heiligen zusammengestellt wird; jene Einheit, durch welche verwirklicht wird, was der Heiland bezeichnet hat in jenen Worten: daß Alles werden soll Eine Heerde unter Einem Hirten. Dabei kommt es nicht an auf Einheit äußerlicher, sichtbarer Kirchenformen, Einheit der Dogmen in begrifflicher Entwickelung, sondern darauf, daß Alle sich sammeln um den Einen Hirten, ihn allein zu dem unbedingten Gegenstande ihrer Liebe machen, ihn allein als den einzigen Lehrer in göttlichen Dingen, Führer und Regierer ihres ganzen Lebens anerkennen, dessen Dienste sie dasselbe ganz hinzugeben entschlossen sind. Es gehört eben zu dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums, wodurch sich dasselbe als Verklärungs- und Einigungsprincip für die ganze Menschheit zu erkennen giebt, daß diese Einheit siegreich über alle untergeordneten Gegensätze, welche aus der von Gott geordneten Mannichfaltigkeit der menschlichen Naturen in ihrem gesunden, ungehemmten Entwickelungsgang hervorgeht, sich bewährt. Die Vereine zu gemeinsamen, dem Dienste des Evangeliums geweihten Zwecken, welche von der schon früher entstandenen christlichen

Erweckung in Großbrittanien ausgegangen waren, wurzelten in dem Bewußtein dieſer höheren Einheit, und dienten dazu, daſſelbe zu fördern. Sogar der bedeutendſte Gegenſatz unter den chriſtlichen Konfeſſionen des Abendlandes, der zwiſchen dem römiſchen Katholicismus und dem Proteſtantismus, konnte eine Zeit lang dieſer Begeiſterung für das Gemeinſame, dieſer Beziehung Aller zu dem Einen Herrn und ſeinem Geiſte ſich unterordnen. Proteſtantiſche Theologen fühlten ſich gedrungen, den Einen chriſtlichen Geiſt auch in den Erſcheinungsformen der Kirche, welche dem im engeren Sinne ſo zu nennenden katholiſchen Element angehörten, aufzuſuchen und mit Liebe zu umfaſſen. Dazu trug allerdings auch der erwachte geſchichtliche Geiſt, das tiefere Verſtändniß des geſchichtlichen Entwickelungsproceſſes in Allem, dazu trug die Unterſcheidung von dem Unmittelbaren der Religion, wie es in dem innerſten Bewußtſein und Leben wurzelt, und wie es ſich in der begrifflichen Form reflektirt, jene Unterſcheidung, auf die Schleiermacher beſonders eingewirkt hatte, nicht wenig bei. Aber alles Dieſes kam der Macht des in ſeiner Einheit erwachenden chriſtlichen Bewußtſeins nur zur Hülfe, und führte daſſelbe mehr zur Klarheit der Selbſtverſtändigung; auch hier mußten Wiſſenſchaft und Leben einander wechſelſeitig durchdringen. Wie häufig die katholiſche und proteſtantiſche Kirche, ungeachtet der ſie trennenden Schranken, gegenſeitig auf einander einwirkten, ſo wurde auch zum Theil die katholiſche Kirche von den Wirkungen dieſer neuen religiöſen Erweckung in Wiſſenſchaft und Leben mit ergriffen. Wenn der Einfluß des Fenelon der deutſchen katholiſchen Kirche, eines Michael Sailer, in den Zeiten der einſeitigen Verſtandesaufklärung belebend und erwärmend auf einen kleineren, dafür empfänglichen Theil unter den Proteſtanten eingewirkt hatte, ſo ging nun ein ſolcher Einfluß von proteſtantiſchen Theologen auf die katholiſche Kirche zurück. Wir ſahen auch katholiſche Theologen in jener Zeit, welche ſich des erwachenden neuen Lebens in der proteſtantiſchen Kirche freuten, das Chriſtliche auch in proteſtantiſchen Beſtrebungen anzuerkennen wußten, und von proteſtantiſchen Theologen zu lernen ſich nicht ſchämten.

So ſollte es immer ſein. So lange in dem Entwickelungsproceß des Chriſtenthums der Gegenſatz des Katholicismus und Proteſtantismus noch eine geſchichtliche Nothwendigkeit hat, ſollten die von dem Geiſt des Chriſtenthums erfüllten Mitglieder beider Kirchen ſich nicht des Verfalls von beiden Seiten freuen, ſondern nichts in dem gegenſeitigen Verhältniß mehr wünſchen und mit größerer Freude begrüßen, als das Aufblühen von allem ächt Chriſtlichen in den von einander getrennten und eine verſchiedene Geſtaltung bedingenden Kirchenformen.

Es mußten mit jener neuen chriſtlichen Erweckung die Zeiten, welche das Andenken an die großen Thatſachen der deutſchen Reformation von Neuem lebendig hervorriefen, gerade zuſammentreffen. Es war etwas ganz Anderes die Feier des Reformationsjubiläums im Jahre 1817, als die deutſche Nation zuerſt wieder frei aufzuathmen begonnen hatte, durch die großen Thaten Gottes in dem Völkergerichte ſo mächtig bewegt worden, und bei jener beginnenden chriſtlichen Erneuerung im Leben und in der Wiſſenſchaft, es war etwas Anderes als jene Feier der Reformation hundert Jahre früher, da ſchon unter dem Kampfe zwiſchen einſeitiger Begriffsorthodoxie und einem krankhaft werdenden Pietismus die Keime des Unglaubens ſich vorbereiteten. Jetzt trug dieſe Feier mächtig dazu bei, das Feuer der neuen chriſtlichen Begeiſterung noch mehr anzuregen und zu verbreiten. Die Geburtsſtätte der Reformation, Wittenberg, war damals das Ziel vieler Wallfahrten. Wir erkennen eine Wirkung des chriſtlichen Geiſtes, der dieſe neue beginnende Epoche auszeichnete, darin, wenn man ſich gedrungen fühlte, die Trennungen, welche die Entwickelung des Princips der Reformation früher getrübt hatten, zurücktreten zu laſſen gegen das Bewußtſein der höheren Einheit im Geiſt und Weſen der Reformation, in ihrem materiellen und formellen Grundprincip, oder vielmehr in dem Einen Grundprincip, welches in der Beziehung des religiöſen Bewußtſeins auf Chriſtus allein in dem Grund des Heils und die Erkenntnißquelle des Heils in ſeinem Worte beſteht, das Princip, daß Chriſtus ſei und werde Alles in Allem, im Leben und in der Wiſſenſchaft, in allen Zweigen

menſchlicher Bildung, was der Geiſt der Reformation von Anfang an erzielte, und was ſie zu verwirklichen nur verhindert wurde durch die Trübungen und Hemmungen, welche durch die Zerſtörung jener höhern Einheit von den untergeordneten Gegenſätzen aus nicht wenig verſchuldet worden. Jener Gegenſatz zwiſchen reformirter und lutheriſcher Auffaſſung und Kirchengeſtaltung war an und für ſich nichts Nachtheiliges und kein Symptom krankhafter Entwickelung, vielmehr ein Zeichen des geſunden Entwickelungsproceſſes, der wieder frei hervortreten konnte, nachdem er das Joch einer aufgedrungenen äußerlichen Einheit abgeworfen hatte. Es mußte nun, wie es das Weſen des Chriſtenthums verlangt, der Eine chriſtliche Geiſt der Reformation wieder auf mannichfache Weiſe nach der Verſchiedenheit der Völkereigenthümlichkeiten und der verſchiedenen Grundrichtungen, die in dem Weſen der menſchlichen Natur in ihrem Verhältniß zum Chriſtenthum liegen, ſich offenbaren. Wenn alles nach eigenthümlicher Entfaltung ſtrebende religiöſe Leben, das unter die Form der Einen ſichtbaren Kirche ſich nicht beugen wollte, durch den Gegenſatz gegen dieſelbe zum Häretiſchen hingedrängt wurde, ſo konnte es nur zur freien, geſunden Entwickelung unter der höheren Einheit des gemeinſamen chriſtlichen Geiſtes gelangen. So trat nun auch das Princip der Reformation in zwei verſchiedenen, einander zu ergänzen beſtimmten Geiſtesrichtungen und Grundformen nach einer mehr intenſiven und einer mehr extenſiven Entwickelung auseinander. Ein ſchlimmes Symptom aber war es, und verderbliche Wirkungen hatte es zur Folge, daß die Einheit deſſelben reformatoriſchen Geiſtes und Princips über jenen untergeordneten Gegenſätzen nicht erkannt wurde. Dadurch mußte man von beiden Seiten dazu getrieben werden, ſich in dem Gegenſatze gegen einander zu verhärten, ſtatt ſich mit einander zu verſtändigen; und dadurch wurde in dem Entwickelungsgange der Reformation jene falſche Richtung befördert, welche das Leben in dürren Begriffsformeln erſtarren ließ. Und mögen wir bedenken, daß ohne dieſe Stagnation, in welche der Entwickelungsproceß der Reformation gerieth, auch jene Gegenſätze, die zu der verneinenden Verſtan-

desaufklärung hinführten, nicht würden hervorgetreten ſein. Der Lauf der Geſchichte ſchien von ſelbſt jene untergeordneten Gegenſätze, die ſich zu ſehr geltend machten, zurückgedrängt zu haben. In beiden Kirchen deutſcher Zunge hatte man dieſelben vortheilhaften und nachtheiligen Einflüſſe erfahren. Es waren mächtigere Gegenſätze ausgebrochen, von welchen beide Kirchen ergriffen wurden. Die Glieder beider fanden in den Symbolen, welche die Lehrverſchiedenheit ausdrückten, nicht mehr auf gleiche Weiſe, was ihrer verſchiedenen Ueberzeugung entſprach. Wer, wenn er über die Unterſchiede nachdachte, in der Einen Beziehung mehr lutheriſch war, konnte in der andern Beziehung mehr reformirt ſich nennen. Nun kam jene höhere Einheit hinzu, welche aus der neuen Ausgießung des heiligen Geiſtes hervorging. So erkennen wir in dem Ausſprechen jener höheren, über die untergeordneten Gegenſätze erhabenen, auch in der äußerlichen Kirche ſich darſtellenden Einheit ein Zeichen, worin jene damalige Geiſtesausgießung ſich offenbarte; wie gewiß Viele aus beiden Kirchen, welche an jenem Feſt des Reformationsjubiläums das Mahl der Liebe des Herrn mit einander feierten, dieſes an ſich ſelbſt erfahren haben. Es war eine würdige Feier dieſes Reformationsjubiläums, daß, was durch menſchliche Einſeitigkeit und fleiſchliche Leidenſchaft getrennt worden, in höherer Einheit ſich als zuſammengehörig wieder umfaßte, was dadurch zum großen Nachtheil der Reformation verdorben worden, wieder gutgemacht werden ſollte. Wir erkennen darin ein Werk Gottes, ein Denkmal aus jener beginnenden neuen chriſtlichen Schöpfung, welche andere Früchte erwarten ließ. Wir wiſſen zwar wohl, daß die erkünſtelten Henotika nur größere und heftigere Spaltungen hervorgerufen haben, indem ſie durch diplomatiſche Künſte das innerlich Getrennte einigen ſollten, Einheit ſtiften, ehe ſie durch die geſchichtliche Entwickelung vorbereitet worden; aber anders war es ja hier. Die geſchichtliche Entwickelung ſchien von ſelbſt herbeigeführt zu haben, was fromme und erleuchtete Männer von beiden Theilen längſt erſehnt hatten, was einen Melanchthon häufig ſagen ließ, daß, wenn er ſo viel Thränen vergießen könnte, als Waſſer in

der Elbe ſei, er nicht genug jene Streitigkeiten beweinen könnte. Es war hier kein Werk theologiſcher Diplomatik, ſondern unmittelbares Erzeugniß des die Morgenröthe eines neuen chriſtlichen Tages bezeichnenden Geiſtes. Es ſollten die Differenzen nicht durch eine fucosa et sophistica concordia, wie es Melanchthon nannte, verdeckt werden; ſondern indem man ſich für's Erſte bewußt wurde, und das Bewußtſein ausſprach, daß die aus alter Zeit fortgepflanzten Differenzen die Einheit des chriſtlichen Bewußtſeins nicht beeinträchtigen könnten, ſollte der fortſchreitenden Bahn der Theologie eine poſitive Verſtändigung über die Differenzen und Ausgleichung derſelben in einer mit klarem Bewußtſein wo möglich auszuſprechenden höheren Einheit der denkenden Auffaſſung, wofür der erſt beginnende chriſtliche Entwickelungsproceß noch nicht reif war, vorbehalten bleiben. Die Kirche der Union war ein Sieg über menſchliche Beſchränktheit, welche das von dem Geiſte Gottes Zuſammengefügte getrennt hatte; ſie war ein Zeichen der Zukunft, inſofern eine freiere kirchliche Gemeinſchaft auf breiterer Grundlage in dem Nebeneinanderſein von verſchiedenen τρόποις παιδείας, wie ſolche in dem Neuen Teſtamente ſelbſt begründet ſind, dadurch bezeichnet wird. Aber auch jene erſte Union, welche durch den gemeinſamen Geiſt, der die verſchiedenen Theile der Kirche von dem jüdiſchen und heidniſchen τρόπος παιδείας mit einander verbinden ſollte, Apoſtel und apoſtoliſche Männer wirklich mit einander verband, auf dem apoſtoliſchen Convent zu Jeruſalem geſtiftet wurde, obgleich durch die Geſetze des Reiches Gottes gefordert, konnte doch nicht beſtehen, weil der Geiſt, von dem dieſe Union ausgegangen war, nicht fortwirkte, jüdiſche Engherzigkeit und Beſchränktheit ihre Anmaaßung wieder geltend machte.

So wie einſt die große religiöſe Bewegung, welche von Spener, dem Manne Gottes, angeregt worden, hatte voran gehen müſſen, um dem Anſtoß zu freierer Wiſſenſchaft, der von Georg Calixt gegeben worden, Bahn zu machen, ſo mußte die durch die großen Weltereigniſſe in unſerm Vaterlande hervorgerufene Erweckung des religiöſen Lebens hinzukommen, um daß in dieſem ſo fruchtbar gemachten Boden der von dem ſeligen

Schleiermacher ausgeſtreute Saame der neuen Schöpfung in der Wiſſenſchaft Wurzeln faſſen und ſich entwickeln konnte. Dem neuen chriſtlichen Geiſte ſollte hier die ihm angemeſſene wiſſenſchaftliche Form gegeben werden; Etwas, das freilich nicht auf einmal reifen, ſondern nur in allmäligem Wachsthum gedeihen konnte. Es mußte dem Feuer der Geſchichte überlaſſen bleiben, auszuſondern das zu dem Einen Grunde, als welcher kein andrer gelegt werden kann, Paſſende und das demſelben Fremdartige, was die Feuerprobe beſtehn konnte und was nicht, was zu den Edelſteinen, Gold und Silber gehörte, und was aus Holz, Heu und Stoppeln erbaut worden. Ohne daß wir uns anmaaßen, die vielſeitigen Anregungen und Keime neuer Entwickelung, die von Schleiermacher herrühren, was erſt der Geſchichtſchreiber der Zukunft ganz wird überſchauen können, in wenigen Worten zuſammenzufaſſen, wollen wir hier nur einige Grundzüge bezeichnen, in denen uns Schleiermacher als der Repräſentant der neuen theologiſchen Entwickelung, die in die Zukunft hineinreicht, erſcheint. Es wird uns hier nicht darauf ankommen, das eigenthümlich Schleiermacher'ſche, in der Form, in der es von ihm zuerſt ausgeſprochen worden, zu bezeichnen, ſondern wir werden Schleiermacher als den Träger deſſen betrachten, was die neue Geſtalt der Theologie beſtimmen ſollte. Hier erwähnen wir zuerſt das Motiv des Auguſtinus und der großen ſcholaſtiſchen Theologen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts, das, was Schleiermacher auch als Motto ſeiner Dogmatik vorgeſetzt hat, was im genauen Zuſammenhange ſteht mit dem, was er über das Weſen und den urſprünglichen Sitz der Religion ausgeſagt hat, das non intelligere ut credam, sed credere ut intelligam. Die darin bezeichnete Auffaſſung von dem Verhältniß des Glaubens zur Wiſſenſchaft, daß die Wiſſenſchaft nur die Form geben ſollte, um den Inhalt des Glaubens, wie er im Leben wurzelt, in dem Mann der Wiſſenſchaft, wie in dem Laien, denſelben Entwickelungsproceß hat, darin auszuprägen und ſich geſtalten zu laſſen. Es liegt darin, daß der Theolog und der Nichttheolog, zum Inhalt des Glaubens ſich auf gleiche Weiſe verhaltend, ihn nur auf dieſelbige Weiſe vom

Herzen aus durch demüthige Hingabe an Gott empfangen können; das, was Christus selbst bezeichnet, wenn er Gott dafür dankt, daß er die durch ihn geoffenbarten göttlichen Dinge den Weisen der Welt verborgen und den Unmündigen sie geoffenbart habe. Es liegt aber auch darin, daß, wie der Glaube, so die Wissenschaft, ihr eigenthümliches Gesetz und ihren eigenthümlichen, demselben folgenden Entwickelungsproceß hat, daß weder die Wissenschaft den Glauben, noch der Glaube die Wissenschaft kann meistern wollen, sondern jede dieser Mächte frei nach ihrem eigenthümlichen Wesen und Gesetz sich entwickeln muß, um zu jenem Einklange zwischen Leben und Wissenschaft hinzuführen, ohne welchen es keine gesunde Theologie geben kann. Es ist damit verlangt, daß die Theologie sich von dem Zusammenhange mit dem, was das Gesunde und Probehaltige in der Wissenschaft ihrer Zeit ist, nicht losreiße; sondern, wenn sie gleich ihren eigenthümlichen, nicht anderswoher abzuleitenden Inhalt hat, doch für die wissenschaftliche Entwickelung dieselbe Freiheit, dieselbe Methode, dasselbe Gewissen der Wahrheit, dieselbe Strenge, Klarheit und Besonnenheit erfordert werde, wie in allen andern Wissenschaften. Schleiermacher selbst hat darin das größte Beispiel gegeben, das desto stärker hervorleuchtet, wenn wir die wissenschaftliche Art in seinen Schriften mit dem verschrobenen, willkürlichen, wilden, maaßlosen Treiben, welches später in der Theologie um sich griff, vergleichen. Es wird so mit einem Wort als die Aufgabe für die gesunde Theologie erhellen das Zusammenkommen des demüthigen, kindlichen Glaubens mit strenger Wissenschaftlichkeit. Zu dem, was die von Spener ausgegangene Richtung erzielte, was als die theologia regenitorum bezeichnet wurde, die theologia als ein habitus practicus animi wird noch hinzukommen, was der spenerschen Richtung fehlte, und unter den Bedingungen der wissenschaftlichen Entwickelung jener Zeit nicht zu Stande kommen konnte, das Recht des selbständigen wissenschaftlichen Interesses, die Freiheit und Strenge des wissenschaftlichen Geistes.

Es hangt damit zusammen das von Schleiermacher ausgeprägte Wort des *christlichen Bewußtseins*; wie es oft

ein großes Verdienſt und von mächtigem Einfluſſe auf die zukünftige Bildung iſt, für eine Idee, welche in den Geiſtern längſt vorhanden war, das rechte Wort gefunden zu haben. Es wird durch dieſes Wort bezeichnet dieſe ſelbſtſtändige, nach ihrem eigenen Geſetz waltende Macht des chriſtlichen Glaubens in dem ſubjektiven Leben des Einzelnen, in der Gemeinde und in der Kirche im Ganzen, das, was eben, nach dem Wort des Herrn, den Sauerteig für alle andere geſchichtliche Entwickelung der Menſchheit bilden muß. Das chriſtliche Bewußtſein eine in der Geſchichte als real ſich beweiſende Macht, in der urſprünglich alle Bildung der chriſtlichen Welt, auch wenn ein Theil derſelben dieſen Zuſammenhang vergeſſen hat, wurzelt. Wenn von Manchen die Conſequenz gemacht worden, als wenn es darnach auch eine eigenthümliche Logik, eigenthümliche Denkgeſetze für den Chriſten geben müſſe, ſo zeugt eine ſolche Conſequenzmacherei eben nur davon, wie ſehr der Geiſt Derer, die Solches vorbringen mögen, blind iſt für göttliche Dinge, wie wenig ſie von dem Weſen und der Macht des religiöſen Lebens in der Menſchheit verſtehen, wie das Größte und Tiefſte in der Geſchichte ihnen eine terra incognita iſt. Freilich, in Beziehung auf das bloß Formale des Denkens kann das religiöſe Element keinen Unterſchied machen, wie das ſchon in dem, was wir vorhin über das Verhältniß vom Glauben zum Wiſſen geſagt haben, vorausgeſetzt iſt; keinen andern Unterſchied, als inwiefern die wahre Geſundheit und Zucht des Geiſtes, welche in Allen das Naturgemäße giebt und den Geiſt auch den reinen Denkgeſetzen in der rechten Beſonnenheit wird folgen laſſen, von dem mächtigſten Hebel alles ſittlichen Lebens, durch den mehr oder weniger alles andere bedingt iſt, von dem ächten Chriſtenthum, ausgeht. Inſofern aber von dem die Rede iſt, was mittelbar oder unmittelbar mit dem höheren Leben des Menſchen und deſſen Intereſſen, mit dem ſittlichen Leben irgendwie zuſammenhangt, wird der Inhalt des Denkens allerdings durch das chriſtliche Bewußtſein beſtimmt werden; und da werden wir ſagen müſſen, daß, von dieſem aus betrachtet, Vieles anders erſcheinen muß, als es Dem erſcheint, welchem das chriſtliche

Bewußtſein etwas Fremdes iſt, oder welcher ſich in einem Gegenſatze zu demſelben befindet.

Es gehört ferner bekanntlich zu dem Eigenthümlichen, was Schleiermacher in die Wiſſenſchaft eingeführt hat, daß er alle Religion auf den Einen Grundton des Gefühls der abſoluten Abhängigkeit zurückführen zu können meinte. Auch darin werden wir ein wichtiges Moment für die Religionsphiloſophie, Apologetik, wiſſenſchaftliche Betrachtung der Religionsgeſchichte und theologiſche Moral erkennen. Durch das, was von rationaliſtiſchen und pantheiſtiſchen Standpunkten dagegen geſagt worden, wird uns dies nur deſto klarer und gewiſſer werden. Das Gefühl der abſoluten Abhängigkeit iſt allerdings beſonders geeignet, den Grundton zu bezeichnen, den alle verſchiedenen Standpunkte religiöſer Entwickelung, von dem niedrigſten bis zum höchſten, von dem Standpunkt der vorherrſchenden Furcht bis zu dem der vollkommenen, Abhängigkeit und Freiheit in Einklang bringende Liebe, mit einander gemein haben; immer mehr bis zu jenem höchſten Standpunkt wird das Gefühl der abſoluten Abhängigkeit das Beſtimmende für das ganze Leben. Wir betrachten es als ein beſonderes Verdienſt, dieſes im Verhältniſſe zu unſerer Zeit ausgeſprochen zu haben; denn der falſche, egoiſtiſche Freiheitsgeiſt, der Hang zur Selbſtvergötterung in dieſer Zeit mußte beſonders an dieſes Grundelement des religiöſen Lebens erinnert werden. Es that demſelben beſonders Noth, und thut demſelben beſonders Noth, darauf hingewieſen zu werden, daß die wahre Freiheit nur in der bewußten, abſoluten Abhängigkeit von Gott und der gänzlichen Hingabe an ihn zu finden iſt. Die darin begründeten Grundzüge chriſtlicher Tugend, Demuth, Armuth des Geiſtes und Pietät ſind ja das, woran es unſrer Zeit im Ganzen am meiſten fehlt; und es ſind doch die religiös-ſittlichen Bedingniſſe, ohne welche die ſchweren Uebel der Zeit nie wahrhaft ſich werden heilen laſſen. Aber allerdings können wir es nicht zugeben, daß das ganze religiöſe Leben in dieſen Einen Grundton aufgehe, und ſich daraus ableiten laſſe; und Etwas, das wir als einen Grundirrthum des großen Mannes bezeichnen müſſen, Etwas, das beſonders zu

dem gehört, was durch die nachfolgende Entwickelung des chriſtlich-theiſtiſchen Princips in der Theologie ausgeſtoßen werden mußte, hangt mit der einſeitigen Hervorhebung dieſes Moments zuſammen: wenn Schleiermacher's Principien zum Determinismus hinführen, wenn er die kreatürliche Freiheit als einen ſelbſtändigen Faktor im realen Sinne geleugnet hat, das Böſe als etwas in dem Entwickelungsproceß der Menſchheit Nothwendiges geſetzt; — wobei wir allerdings gewiß das Syſtem und den Menſchen von einander unterſcheiden müſſen. Dieſem fehlte es gewiß nicht an der Energie des Freiheitsbewußtſeins, wie an dem Sünden- und Schuldbewußtſein in ſeinem tief religiöſen Gemüth; aber dem ſcharfen Dialektiker konnte es deſto leichter werden, den Zwieſpalt zwiſchen den Grundbegriffen ſeines Syſtems und den Thatſachen ſeines religiös-ſittlichen Bewußtſeins ſich zu einer ſcheinbaren Ausgleichung zu vermitteln; wie wir Solches ja auch bei andern großen Männern von hohem religiöſen Ernſt und gewandter, ſcharfer Dialektik, z. B. einem Auguſtinus und Thomas Aquinas, bemerken können. Der religiöſe Anſchließungspunkt für dies, was wir als einen Grundirrthum bezeichnen müſſen, wird allerdings in der einſeitigen Richtung dieſes Grundtons des religiöſen Gefühls zu finden ſein, wie dies in ſeinem Zuſammenhange mit dem τρόπος παιδείας der reformirten Kirche begründet ſein mag; aber wir werden auch nicht vergeſſen dürfen, was Schleiermacher dem Philoſophen zuzuſchreiben iſt, wie dieſe Auffaſſung ein nothwendiges Reſultat ſeines ſpekulativen, von dem in der Zeit vorherrſchenden pantheiſtiſchen Element noch nicht genug gereinigten Syſtems iſt, und wie ſich bei dem Manne, der das philoſophiſche und religiöſe Gebiet am ſchärfſten gegen einander abgränzen wollte, doch unwillkürlich ſich dies am meiſten mit einander vermiſcht hat. Von dieſer Seite nun konnte das Schleiermacher'ſche Syſtem auch dem, was wir als das Krankhafte und Falſche in dem herrſchenden Bewußtſein der Zeit bezeichnen müſſen, ſich anſchließen, und dies dadurch befördert werden; wie es nachher beſonders durch eine andere, den Zeitgeiſt reflektirende und wieder auf denſelben mächtig zurückwirkende Richtung

der Spekulation reiche Nahrung erhielt. Nichts ist mehr geeignet, das sittliche Urtheil und die sittliche Energie abzustumpfen, als ein solches in die allgemeine Geistesrichtung einer Zeit übergegangenes Princip. Wir erkennen dies in der Neigung, unsittliches wie sittliches Handeln als geschichtlich nothwendig darzustellen, das Böse durch eine Naturnothwendigkeit oder aus dem Drang der Umstände zu entschuldigen, dem Mangel des sittlichen Unwillens gegen die Ausbrüche der Sünde, wenn sie nur irgend einen guten Schein für sich anführen können, der Geneigtheit, das Verbrechen freizusprechen, und den Verbrecher, wenn er nur irgend wie den im sittlichen Verderben begründeten Neigungen der Menge dient, triumphiren zu lassen. Es ist mir aus der Seele geschrieben, was mein Freund Julius Müller in dieser Beziehung sagt, und wir benutzen diese Gelegenheit gern, um auf diese für unsere Zeit besonders wichtigen Worte in dem Werke über die Sünde, das überhaupt so viele in unserer Zeit verkannte Wahrheiten enthält, aufmerksam zu machen: „Wir müssen es, — sagt Müller, — nach der hier erkannten sittlichen Nothwendigkeit der Strafe als eins der entscheidendsten Symptome einer tödtlichen Krankheit, die an dem Herzen unseres nationalen Lebens nagt, betrachten, daß unser Volk, wenigstens insofern es durch die herrschenden Ansichten unserer gebildeten Stände vertreten wird, nicht mehr ernstlich an die Strafwürdigkeit der Sünde und des Verbrechens glaubt. Wer allen den Verhandlungen unserer Repräsentativversammlungen über Todesstrafe, politische Verbrechen, bürgerliche Bescholtenheit u. s. w. nachgeht, wird überall dieser Zerflossenheit des sittlichen Bewußtseins als Grundzug begegnen. Niemandem ist das Zujauchzen ihrer Majoritäten gewisser, als Dem, der eine neue Wendung erfindet, um unter dem Vorwande der Humanität, der Theilnahme des Gesetzgebers und Richters selbst an menschlicher Schwäche u. dgl. die Gerechtigkeit zu entwaffnen, den Schurken und Verbrecher vor dem Gesetz und wo möglich auch vor der öffentlichen Meinung straflos zu machen."

Ferner rechnen wir zu diesen für die neuere theologische Wissenschaft wichtigen Momenten die Art, wie Schleiermacher

das Verhältniß der Theologie zur Weltweisheit der Theorie nach bestimmt hat, wenn auch praktisch bei ihm sich unwillkürlich der Standpunkt des Philosophen und der des Theologen mit einander vermischen: wir meinen das allem Rationalismus und aller Scholastik, aller falschen Gnosis entgegenstehende Princip Schleiermacher's, nach welchem die Philosophie weder ancilla, noch domina der Theologie sein soll, sondern beide Wissenschaften, verschieden in ihrem eigenthümlichen Gebiet, ihrer Methode und ihren Erkenntnißquellen, selbständig ihren Weg fortgehen müssen; was für den Entwickelungsgang beider Wissenschaften ohne Zweifel das allein Heilsame ist. Beide Verirrungen werden auch leicht auf dasselbe hinauskommen, indem, wie die Geschichte lehrt, die Theologie als domina unwillkürlich und unbewußt oft ancilla wird. Die Philosophie ist freie Vernunftwissenschaft und erkennt als solche keine Autorität an. Die Theologie hat ihre Erkenntnißquelle, wie Schleiermacher sagt: in dem christlichen Bewußtsein, wie wir uns ausdrücken müssen: in dem göttlichen Wort der heiligen Schrift, aus dem das christliche Bewußtsein seinen Inhalt ableitet, wie dieser Inhalt in demselben zu einem lebendigen wird. Was sich als Inhalt der göttlichen Offenbarung ergiebt, wird dem Theologen als solches feststehen, und er wird dasselbe im Zusammenhang mit seinem christlichen Bewußtsein und den Gesetzen, Grundthatsachen und Bedürfnissen seines Geistes zu erkennen suchen. Was von irgend einem philosophischen Standpunkte damit Streitendes gelehrt wird, wird ihm vermöge dieses Widerspruches als falsch erscheinen müssen; wie es auch der in ihm lebendig gewordenen christlichen Wahrheit, die ihm das Gewisseste sein muß, widerstreitet, das Entgegengesetzte für wahr zu halten, ein Zwiespalt in ihm selbst gesetzt sein würde, wenn er dies könnte. Aber deshalb wird die Theologie der Weltweisheit keine Gesetze vorschreiben wollen, sondern diese frei und selbständig nach ihrem eigenen Gesetz sich entwickeln lassen, in der Ueberzeugung, daß, da in dem menschlichen Geist kein in seinem ursprünglichen Wesen angelegter, kein nothwendiger Zwiespalt sein, da es keine zwiefache, einander widerstreitende philosophische und theologische

Wahrheit geben kann, also auch die Weltweisheit, wenn sie nur die Gränzen ihres Gebietes nicht überschreitet, zuletzt kein Resultat wird festhalten können, das mit der christlichen Wahrheit in einem nothwendigen Widerstreit begriffen wäre. Aber es müssen nur die beiden Gebiete des Erkennens klar auseinandergehalten werden. Es giebt Probleme der Weltweisheit, welche mit den Aussagen des göttlichen Wortes, wie mit dem, was zum Heil des Menschen, zur Befriedigung seiner religiös-sittlichen Bedürfnisse erforderlich ist, in gar keiner Berührung stehen, und auf deren Beantwortung sich die Dogmatik gar nicht einzulassen hat. Wie die Theologie aber die aus dem göttlichen Wort abgeleiteten Wahrheiten im Einklang mit dem Wesen des Geistes zu erkennen hat, wird sie auch, was die Vernunftwissenschaft in dieser Beziehung mit der ihr feststehenden, göttlichen Wahrheit Vereinbares zum Bewußtsein bringt, gern benutzen.

Ferner erwähnen wir die Art, wie Schleiermacher in den heiligen Schriften das, was von dem göttlichen Impuls und was von der Eigenthümlichkeit der menschlichen Faktoren ausgegangen ist, unterschieden hat, indem er dadurch den Anstoß gab zu einer neuen Entwickelung des Inspirationsbegriffes, im Gegensatz sowohl mit dem Standpunkte des Rationalismus, als dem der älteren kirchlichen Orthodoxie, welche durch ihre mechanische Auffassung des Inspirationsbegriffes auf die Auslegung der heiligen Schrift, die Ableitung der Glaubenslehre aus derselben, die Bildung der wichtigen Disciplin einer biblischen Theologie sehr hemmend eingewirkt, der Apologetik unüberwindliche Hinderniſſe bereitet hat. Zwar herrschte bei Schleiermacher die Idee des christlichen Bewußtseins auf eine noch zu sehr subjective Weise vor, als daß er das das christliche und wissenschaftliche Bedürfniß zugleich Befriedigende in dieser Beziehung hätte finden können; und ein so wichtiger Begriff konnte auch nicht auf einmal seine entsprechende Ausprägung finden. Es bedurfte dazu einer fortschreitenden Entwickelung der geschichtlichen Auffassung der Theokratie, der Bibelauslegung, der Dogmatik und christlichen Psychologie. Aber immer war von großer Bedeutung der Anstoß, den Schleiermacher dazu gegeben hat, ein Anstoß,

der nothwendig war, um der Apologetik in den ihr bevorſtehenden heftigeren Kämpfen eine feſte Bahn zu ſichern, und einem Zwieſpalt zwiſchen der Theologie und dem, was das Geſunde und Wahre in der fortgeſchrittenen wiſſenſchaftlichen und allgemeinen Bildung der Zeit iſt, vorzubeugen. Schleiermacher's meiſterhafte Hermeneutik wird eine bedeutende Anregung zur richtigeren Beſtimmung jenes Begriffs gegeben haben. Es zeigen ſich die praktiſch heilſamen Folgen davon, daß die Theologie aus dieſer Schranke freigeworden war, in Schleiermacher's Unterſuchungen über die evangeliſche Geſchichte, wie ſie in ſeinem Meiſterwerke über den Lukas uns vorliegen. Wenn wir auch mit vielem Einzelnen darin nicht übereinſtimmen können, müſſen wir doch anerkennen die geſunde Methode der von Ehrfurcht vor dem Heiligen beſeelten, von einem zarten, intuitiven Sinn begleiteten Methode der hiſtoriſchen Kritik, welche allerdings auf dieſe geſchichtlichen Ueberlieferungen, wie auf alle anderen angewandt werden muß, nur mit den Unterſchieden, wie ſie aus dem Eigenthümlichen jedes Gebiets, mit dem ſich die hiſtoriſche Kritik zu beſchäftigen hat, und ſo auch insbeſondere dieſes Gebiets, hervorgehen müſſen. Je leichter der Mann von der ausgezeichnetſten dialektiſchen Virtuoſität verleitet werden konnte, die geſchichtlichen Thatſachen in dem Schmelztiegel der Dialektik ſich auflöſen zu laſſen, wie dies in der neueſten Zeit bei Solchen ſich gezeigt hat, welche doch als Zwerge im Verhältniß zu dieſem Rieſen der Dialektik erſcheinen, deſto mehr müſſen wir den geſunden hiſtoriſchen Sinn, der ſich vor der Macht der ihm entgegentretenden Thatſachen zu beugen weiß, die Ehrfurcht vor dem Heiligen achten. Dieſe Tugenden des chriſtlichen Geſchichtsbetrachters müſſen im Contraſt mit den entgegengeſetzten Gebrechen und Verirrungen der neueſten Zeit deſto ſtärker hervorleuchten. Wie viel Schleiermacher hier geleiſtet hat, wird man immer allgemeiner erkennen, wenn die für den Augenblick imponirenden geiſtigen Mächte in ihr Nichts werden zurückgeſunken ſein [1]).

[1]) Vergl. auch „Ueber das Weſen der Schleiermacherſchen Kritik im Vergleich mit der Straußiſchen" in H. Roſſel's theolog. Schriften, eingeführt durch Dr. Neander, Berlin 1847.

Zu dem für den neuen Entwickelungsgang der Theologie Epochemachenden muß auch gerechnet werden, was Schleiermacher als Mittelpunkt des Chriſtenthums und der chriſtlichen Glaubens- und Sittenlehre bezeichnet hat, die Beziehung auf Jeſus von Nazareth als den Weltheiland. Es iſt dies wichtig, daß nicht ein gewiſſer Begriff, ſondern eine göttliche Thatſache in der Geſchichte als dieſer Mittelpunkt bezeichnet worden, und wichtig, daß es gerade dieſe Thatſache war. Dieſes bezeichnet den Strebepunkt der abendländiſchen Kirche und den davon ausgegangenen Strebepunkt der Reformation; wie dies in Melanchthon's erſter Ausgabe ſeiner loci ſich beſonders zu erkennen giebt. Darin iſt nun auch das Verdienſt begründet, daß Schleiermacher der Dreieinigkeitslehre zuerſt ihren rechten Platz in der chriſtlichen Dogmatik im Zuſammenhang mit der Lehre von Chriſtus angewieſen hat; was wir anerkennen müſſen, wenn wir auch in der Auffaſſung dieſer Lehre ſelbſt mit Schleiermacher nicht übereinſtimmen können. Es iſt durch die Methode Schleiermacher's der Dogmatik ihr eigenthümlich praktiſcher Standpunkt im Gegenſatz gegen einen ſpäter ſich wieder immer mehr geltend machenden ſpekulativen Standpunkt geſichert; ſie wird dadurch gegen die Abhängigkeit von dem Syſtem einer philoſophiſchen Schule deſto mehr verwahrt. Es wird dadurch der richtige Standpunkt für die billige Beurtheilung dogmatiſcher Gegenſätze in dieſen Lehren, inſofern ſie die Lehre von Chriſtus unmittelbar berühren oder nicht, geſichert. Es wird dieſes wichtig ſein für die Beurtheilung des Verhältniſſes der Unitarier und ihrer verſchiedenen Klaſſen zum Chriſtenthum. In dieſer Beziehung führen wir die Worte des Repräſentanten eines dem deutſchen verwandten, freien, chriſtlichen, wiſſenſchaftlichen Geiſtes in England, des Thomas Arnold, mit inniger Beiſtimmung an: „Es ſcheint mir, daß ich nur von dem Gott in Chriſto auf dem gegenwärtigen Standpunkt meines Daſeins mir irgend einen Begriff machen kann. Gott weiter zu kennen, d. h. wie er in ſich ſelbſt iſt, in ſeinem uns unbegreiflichen Weſen, das erſcheint mir als die große und herrlichſte Verheißung, die uns aufbewahrt iſt für die Zeit, da das Sterbliche anziehen ſoll die Unſterblichkeit.

Ich kann Keinem den Namen eines Chriſten verſagen, der Chriſtum wahrhaft liebt und fürchtet; und obgleich ich glaube, daß der Unitarismus die Tendenz hat, dieſe Liebe und Furcht zu vermindern, ſo zweifle ich doch nicht, daß viele Unitarier dieſe Gefühle theilen, und dann iſt er ihr Heiland, und ſie ſind ſein Volk“ [1]).

Mit dem Geſagten hangt es auch zuſammen, daß Schleiermacher die chriſtliche Sittenlehre zu ihrer Selbſtändigkeit als einer chriſtlichen erhoben und einen neuen wichtigen Anſtoß zur Bearbeitung derſelben als einer ſolchen gegeben hat; wofür noch weiter benutzt werden muß, was von ihm in der Entwickelung der philoſophiſchen Sittenlehre geleiſtet worden. Es enthält alles Dieſes den Keim einer neuen, ſelbſtändigen, für das Leben der Kirche fruchtbaren Behandlung dieſer wichtigen theologiſchen Disciplin. Es iſt von dieſer Seite noch zu ergänzen und fortzubilden, was die Reformation nach ihrem Princip hätte leiſten ſollen, und durch die einſeitig dogmatiſche Richtung zu leiſten verhindert worden. Es iſt dieſes für die Gegenwart deſto wichtiger, da dieſelbe ſo viele neue Aufgaben für das chriſtliche Leben ſtellt und ſo manche praktiſche Verſuche zur Löſung dieſer Aufgaben entſtehen. Es kommt alſo nun darauf an, daß die Wiſſenſchaft hinter dem Leben nicht zurückbleibe, ſondern, wie es Schleiermacher bezeichnet hat: wenn die Geſchichte das Exempelbuch für die Moral iſt, ſo ſoll dieſe das Formelnbuch für dieſelbe abgeben, die Geſetze, nach denen ſie ſich zu beſtimmen hat, und ihre für die Zukunft zu löſenden Aufgaben aus dem göttlichen Wort und dem Weſen des Chriſtenthums zum Bewußtſein bringen.

Es war ſo ein großartiger Anſtoß zu einer neuen, ſchöpferiſchen Entwickelung der Theologie als Form für die neue Ausgießung des heiligen Geiſtes in der Wiſſenſchaft gegeben, es waren viele fortzubildende Keime. Jener Anſtoß blieb auch kein vergeblicher. Es fehlte nicht an Solchen, welche jene Keime

---

[1]) Life and correspondence of Thomas Arnold by Stanley vol. 1. pag. 357. 358.

aufnahmen und weiter entwickelten in den verschiedenen Disciplinen der Theologie; was wir hier nicht weiter ausführen, da wir keine zusammenhangende Geschichte geben wollen. Es kamen auch in einzelnen Disciplinen neue, selbständige Forschungen und Entwickelungen hinzu, unabhängig von diesen eigenthümlichen Schleiermacherschen Einflüssen, welche aber doch, da sie dem Gesetz der naturgemäßen, freien Entwickelung der Wissenschaft entsprachen, in diese neue Schöpfung mit aufgenommen werden und zur Fortbildung derselben dienen mußten; wie wir erwähnen, was in Zusammenhang mit dem Stande der Philologie Winer geleistet hat zur Ausbildung der strengen Wissenschaftlichkeit der grammatischen Bibelauslegung im Gegensatz gegen die wilde Willkür, die sich bald nachher wieder geltend machte. Es bedurfte aber der Zeit für eine festere Gestaltung dieser neuen Theologie in allen ihren Zweigen; es bedurfte einer langsameren Entwickelung, damit aus der Mannichfaltigkeit und den Gegensätzen der Bestrebungen eine festere Einheit sich herausbilden konnte, insbesondere in Beziehung auf das dogmatische Bewußtsein. Immer findet sich nun da leicht eine voreilige Ungeduld, welche die Zeit, bis die Aussaat unter den Stürmen, unter Hitze und Kälte reift, nicht abwarten kann, die Ernte haben will vor der Zeit, und dadurch Alles zu verderben geeignet ist. Man vergißt das wichtige Wort: Alles hat seine Zeit! Und es giebt religiöse Naturen, welche überall gleich etwas Festes haben wollen, ein fertiges, von allen Seiten wohlverwahrtes Haus, in dem sie bequem wohnen; Naturen, welche unter den Gegensätzen einer streitbewegten Zeit immer auch leicht dazu getrieben wurden, sich dem Ansehn der römischen Kirche in die Arme zu werfen [1]).

---

[1]) Wir erinnern z. B. an den Grafen Leopold v. Stolberg. Wir verweisen dabei auf die schöne Schrift, welche der selige Pastor Krummacher zu Bremen darüber verfaßt hat, und wir freuten uns, in der von Pertz kürzlich herausgegebenen Lebensgeschichte eines der großen Männer unserer Zeit, des Ministers v. Stein, die von demselben über die Schmähungen von Stolberg ausgesprochenen Worte zu lesen: „Stolberg bleibt mir immer achtungswerth wegen seiner reinen Liebe zur Wahrheit und wegen der Resignation, mit der er ihr so viel aufopfert, — das Betragen seiner literarischen Freunde Jacobi und Voß bleibt

Solchen Naturen iſt es an der Feſtigkeit des Einen Glaubensgrundes nicht genug. Wenn ihnen nicht Alles feſt und beſtimmt iſt, glauben ſie ſich nicht ſicher. Für ſolche Naturen mag es nothwendig ſein, zu einer feſt beſtimmten Form der Dogmatik, wie ſie aus den früheren Zeiten überliefert worden, ſich hinzuflüchten. Es würde ihnen leicht Alles ungewiß werden, wenn ihnen nicht gleich Alles ſicher und beſtimmt wäre. Es mag daher in gewiſſer Beziehung heilſam und nothwendig ſein, daß es in Zeiten ſo vielen Kampfes und Streites, in einer ſolchen kritiſchen Epoche auch hervorragende Repräſentanten der hier bezeichneten Richtung giebt, welchen jene Naturen ſich anſchließen, Naturen, die ohne dies ſich unter den Stürmen nicht würden halten, leicht an Allem irre werden können. Bei der Beurtheilung der Verſchiedenheiten der religiöſen Auffaſſung muß man auf die in der Verſchiedenheit der Naturen begründeten Verſchiedenheiten und Stufen des Entwickelungsproceſſes wohl Rückſicht nehmen. Es wäre ungerecht, Ein Maaß für Alle haben zu wollen. Es kommt ja eben darauf an, auf welche Weiſe ein Jeder auf ſeine eigenthümliche Art von dem Einen, für Alle nothwendigen Grunde aus zu dem Ziele ſeiner religiös-ſittlichen Entwickelung gelangt. Wenn man ihm ſeinen eigenthümlichen, durch ſeinen Bildungsgang ſelbſt von Gott ihm angewieſenen Weg verkümmern wollte, könnte man ihn das Ziel ſelbſt zu verlieren in Gefahr bringen. Und wo es von der Einen Seite zu viel Schwanken giebt, wird es auch von der andern Seite an Solchen nicht fehlen können, die des Feſten zu viel haben wollen. Ein Gegenſatz ruft immer den andern hervor.

Wie ferner die neue Entwickelung von dem Zuſammenwirken des Lebens und der Wiſſenſchaft ausgegangen war, ſo wurde auch zum Gedeihen und zur Vollendung derſelben das Zuſam-

---

hart, brutal, einſeitig; ſie, die mit Menſchen von allen Farben und allen Meinungen und allen Kopfkrankheiten leben, warum erlauben ſie Stolberg nicht, ſeiner Ueberzeugung gemäß zu leben? Er glaubt in der katholiſchen Religion Ruhe und Beſtimmtheit zu finden, er findet in ihr das reine, urſprüngliche Chriſtenthum, warum ihn mit Wuth und Schimpfen verfolgen?“

menwirken von Beidem immer erfordert. Nun werden wir aber nirgends in der Geſchichte ein neues Princip bis zum Siege durchdringen ſehen, ehe mannichfache Reaktionen der entgegenſtehenden Standpunkte, welche zum Theil in dem Mangelhaften der erſten Erſcheinungsform dieſes Princips ihren Anſchließungspunkt finden, erfolgt ſind. Wie lange vor der deutſchen Reformation ſehen wir ſchon das in ihr zum Sieg gelangende Princip in mannichfachen Zeichen hervortreten und ſcheinbar wieder verſchwinden! So werden wir nun dieſe Reaktionen der durch die neue chriſtliche Wiſſenſchaft zu überwindenden Standpunkte berückſichtigen müſſen, die Reaktionen des kirchlichen und des wiſſenſchaftlichen Standpunktes, von Seiten der alten Form ſupernaturaliſtiſcher Orthodoxie und von Seiten des rationaliſtiſchen Standpunktes.

Was das Erſte betrifft, ſo wiederholt es ſich in allen Lebensgebieten, daß auf eine Revolution, welche nur durch die Anerkennung deſſen, was ihr Wahres und Geſundes zum Grunde liegt, inſofern ſie ſelbſt durch das Krankhafte und Veraltete hervorgerufen worden, durch ein geſundes, naturgemäßes, reformatoriſches Wirken überwunden werden kann, ein Beſtreben willkürlicher Reſtauration, welche den Faden der Geſchichte mit einem Male abſchneiden will, zu folgen pflegt.

So geſchah es, daß eine ſolche Geiſtesrichtung ſich bildete, welche den revolutionären Richtungen in der Theologie kein anderes Ziel geſetzt ſehen konnte, als wenn der Buchſtabe der alten kirchlichen Bekenntniſſe wieder zur alleinigen Geltung gelangte, und die alte Form der Theologie, nur etwa von einigen Auswüchſen gereinigt, wiederhergeſtellt wurde, — eine Richtung, welche ſich dem von uns bezeichneten Charakter der neueren Theologie entgegenſtellen mußte, das Bedürfniß des Geiſtes, aus dem ſie hervorgegangen war, nicht erkennen konnte, welche meinte, daß in dem ganzen bisherigen Entwickelungsproceß von der Entſtehung des Rationalismus an Alles nur vom Argen ſei und Alles durchaus abgethan werden müſſe. Ihr mußte Alles als Unentſchiedenheit erſcheinen, bis jenes alte Gebäude des Lehrſyſtems als das allein Feſte wieder aufgerichtet worden.

Wenn man auch den gemeinſamen chriſtlichen Grund in den Beſtrebungen der anderen Richtung anerkennen wollte, konnte man dies doch nur als einen Uebergangspunkt betrachten, um zu jener feſten Entſcheidung als dem höchſten Ziele hinzuführen, bis daß das Princip der auflöſenden Richtung, welches man in jenen neueren Beſtrebungen, obgleich mit einem chriſtlichen Grundelement verbunden, immer noch fortwirken ſah, ganz überwunden wäre. Und allerdings, wo nur die chriſtliche Gemeinſchaft in dem Einen Grunde anerkannt, feſtgehalten und gepflegt wird, müſſen wir in einer Zeit der Kriſis auch eine ſolche Anſicht von der Bedeutung und dem Ziele der Gegenwart achten und in ihrem relativen Rechte anerkennen. Es iſt eine chriſtliche Gemeinſchaft, ein chriſtliches Zuſammenwirken für gemeinſame Heilszwecke möglich, wo ſolche Verſchiedenheiten in der Anſicht von der Stellung der Gegenwart in der kirchlichen Entwickelung zur Zukunft ſtattfinden, beide Theile aber darin übereinſtimmen, daß ſie nur von der Aneignung der Heilsthatſachen in dem Glauben an Jeſus als den Weltheiland die Wiedergeburt jedes Einzelnen, des Volks und der Kirche im Ganzen, erwarten können; wenngleich die Einen mehr einer neuen Schöpfung entgegenſehen, die ſich von dem Einen Grunde aus bilden ſollte, die Anderen mehr nach einer Wiederherſtellung des Alten ſich ſehnen. Nicht allein in dem Gegenſatz gegen die alles überweltlich Göttliche verneinende Richtung, ſondern auch in der Beförderung des gemeinſamen Grundes, von dem nach der Ueberzeugung beider Theile nur die Herſtellung einer beſſern Zukunft ausgehen kann, werden ſie mit einander einſtimmen und zuſammenwirken können, wenn auch jeder der beiden Theile nach ſeiner Ueberzeugung, ſeinem Gewiſſen den eigenthümlichen Standpunkt, den ihm Gott angewieſen, treu feſthalten und weiter zu geſtalten ſuchen muß, die Entſcheidung darüber, wer Recht hat, einem Gerichte Gottes in der Geſchichte anheimſtellend. Es muß hier ſeine Anwendung finden die Regel, welche der Apoſtel für ſolche Fälle aufſtellt, daß ein Jeder nur treu wandle nach dem Maaß der Erkenntniß, wozu er gelangt iſt, in der Hoffnung, daß Gott, wenn Jeder ſo treu im Großen und Kleinen nach dem

Maaße ſeiner Einſicht zu handeln ſich angelegen ſein läßt, der Gott, der, was er angefangen hat, auch zu vollbringen weiß, durch ſeinen Geiſt das, was einem Jeden noch fehlt, offenbaren werde, und ſo durch die erleuchtende und läuternde Macht dieſes Geiſtes die trennenden Gegenſätze immer mehr ausgeglichen werden (Philipp. 3, 16 nach dem Grundtext)[1]. Liebe und Wahrheit muß das Trennende und Einigende ſein.

Jene Morgenröthe des ſich nach ſeiner politiſchen Wiedergeburt verjüngenden Deutſchlands und der ſich verjüngenden Kirche war die Zeit der Gemeinſchaft mit dem Zurücktreten des Individuellen als etwas Trennenden. Die Union war ein charakteriſtiſches Merkmal dieſer Zeit. Nun aber folgte auf das ſich regende Bewußtſein der höheren Gemeinſchaft und Einheit wieder das hervorbrechende Bewußtſein der Gegenſätze unter den Konfeſſionen. Was zuerſt der Indifferentismus hatte vergeſſen laſſen, was nachher der Einheit des neuen chriſtlichen Geiſtes ſich hatte unterordnen müſſen, wurde nun durch das Streben deſſelben Geiſtes nach Individualiſirung und durch jene Reſtaurationsrichtung, die wir vorhin bezeichnet haben, mit neuer Schärfe hervorgerufen. So machte ſich der Gegenſatz zwiſchen lutheriſcher und reformirter Kirche zum großen Nachtheil der neuen chriſtlichen Geſtaltung in Wiſſenſchaft und Leben wieder geltend. Allerdings mag dazu viel beigetragen haben die verkehrte und zum Theil gewaltſame Art, mit der die Union betrieben wurde, der Mangel der Achtung der individuellen Freiheit, welche in Allem, was das religiöſe Gebiet angeht, mehr als irgend etwas geſchont werden muß, wenn nicht Alles verdorben werden ſoll. Es möchte Vieles anders geworden ſein, wenn die evangeliſche Kirche, unabhängig von allem ſtaatlichen Einfluſſe in ihrem Entwickelungsgange, durch die naturgemäßen Organe in einer freien Gemeindeverfaſſung ſich hätte ausſprechen und ſo die Union von innen heraus durch die freie Beſprechung der Gläubigen hätte zu Stande kommen können. Wir glauben,

---

[1]) Vgl. über dieſe Stelle Neander's prakt. Erläut. des Briefes an die Philipper (Schneider, die heilige Schrift Bd. I.) S. 12 u. 103—106.

daß viele Trübungen des göttlichen Werkes der Union dann nicht würden entstanden sein. Aber doch würden vielleicht auch ohne dies manche Reaktionen von jener Richtung des Geistes der Restauration aus hervorgetreten sein.

Auch der durch eine höhere christliche Geisteseinheit mehr zurückgetretene Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus brach von Neuem hervor, von denselben Ursachen aus; wozu nachher mancherlei äußerliche Einflüsse, die wir hier nicht berühren wollen, kamen. Es muß hier besonders einer der bedeutendsten Theologen der katholischen Kirche, der selige Möhler, erwähnt werden. Wir lernten denselben als einen jungen Mann hier kennen, da er sich während eines Semesters hier aufhielt. Das, was ihn damals auszeichnete, war der in einem evangelischen Sinne so zu nennende freisinnige Geist und die unbefangene Wahrheitsliebe. Es ließ sich damals nicht errathen, was das Ziel seiner späteren theologischen Entwickelung sein werde. Wir mußten ihn liebgewinnen vermöge seines religiösen und wissenschaftlichen Eifers und der wahrhaften Liebenswürdigkeit seines ganzen persönlichen Wesens. Aber auch er erscheint in seinem theologischen Werden von diesem Anfange aus bis zu jenem letzten Ziel als ein Repräsentant jener bezeichneten Geistesrichtung der Restauration, die wir schon in dem Protestantismus nachgewiesen haben. Auch ihm wird ohne Zweifel, wenn er von dem Standpunkt seiner späteren männlichen Reife auf die Zeit, in der wir ihn kennen lernten, zurückblickte, diese als eine Zeit der Unentschiedenheit, eine mit den Einflüssen des Rationalismus oder Protestantismus noch zu sehr behaftete erschienen sein. Möhler's Symbolik war die Losung zu einem neuen, schärferen Hervortreten der Gegensätze zwischen beiden Kirchen. Und dieses Hervortreten können wir an und für sich nicht bedauern. Das Aussprechen der Gegensätze mit klarem Bewußtsein kann dazu dienen, auch das Bewußtsein der höheren Einheit zu fördern, und eine Ausgleichung für die Zukunft vorzubereiten. Die von der Wahrheit und Liebe getragene Polemik ist auch Eirenik. Vom Argen ist es aber, wenn diese beiden Elemente der Wahrheit und Liebe fehlen, und daher auch fehlen muß, was zur höheren

Einheit hinführt. Dies müſſen wir nun freilich in Möhler's Symbolik vermiſſen, und davon mußten ſich auch die nachtheiligen Folgen in den Wirkungen, welche dieſes epochemachende Buch hervorbrachte, zeigen. Wir vermiſſen Jenes, wenngleich wir uns durch den religiös-ſittlichen Ernſt in jenem Buche mehr angezogen fühlen, als durch das bloß dialektiſche Intereſſe bei dem Mangel jenes Elementes in manchen Widerlegungsſchriften vom proteſtantiſchen Standpunkte, welche etwas ganz Anderes, als die urſprüngliche Lehre der evangeliſchen Kirche vertheidigten, und in manchen Conſequenzmachereien gegen die katholiſche Kirche der Conſequenzmacherei Möhler's nichts nachgeben. Wir werden auch kein Bedenken tragen, das relative Recht in manchen Ausſtellungen Möhler's, welche nicht das Weſen des evangeliſchen Proteſtantismus an ſich, ſondern das Zufällige, durch die Eigenthümlichkeit und den eigenthümlichen Entwickelungsgang der erſten Vertreter Bedingte in der erſten Erſcheinungsform des Proteſtantismus treffen, anzuerkennen. Wir werden dem ſeligen Möhler darin Recht geben, daß die ſchroffen, einſeitigen Auffaſſungen von dem Verderben der menſchlichen Natur, welche zuerſt von Luther ausgingen und von den Lutheropithecis, wie ſie Georg Wizel nannte, immer kraſſer ausgemalt wurden, alles Verſtändniß des geſchichtlichen Entwickelungsganges in dem Zuſammenhange des Natürlichen und Uebernatürlichen, namentlich die Erziehung der Menſchheit zum Chriſtenthum hin, unverſtändlich machen. Doch werden wir auch nicht verkennen können, daß daſſelbe ſchon von der Lehre des ſpäteren Auguſtinus zu ſagen iſt. Uebrigens zeigt ſich auch bei Möhler jener Einfluß der neuen chriſtlichen und wiſſenſchaftlichen Entwickelung in dem Proteſtantismus, der auf die katholiſche Kirche zurückwirkte. Er beſtreitet den Proteſtantismus mit einer Wiſſenſchaft, zu der er ohne deſſen Einfluß nicht gelangt ſein würde. Nicht allein erkennen wir in ſeiner Methode den Einfluß Schleiermacher's, nicht allein iſt die ganze Geſtaltung einer ſolchen theologiſchen Disciplin, welche Möhler dieſem polemiſchen Intereſſe dienſtbar machte, eine bekanntlich von Planck und Marheinecke ausgegangene, — ohne daß wir uns hier auf die Frage einlaſſen

wollen, ob die Beibehaltung einer ſolchen theologiſchen Disciplin in dieſer Form heilſam und nothwendig ſei, — auch die ganze Art der Darſtellung der Gegenſätze zeugt von den Einflüſſen proteſtantiſcher deutſcher Wiſſenſchaft. Wir erkennen dies in dem Streben nach einem tieferen, inneren Verſtändniß der geſchichtlichen Entwickelung, dem Streben, ihre Geſetze zu erforſchen, die Erſcheinungen genetiſch aufzufaſſen. Dies zeugt von dem hiſtoriſchen Geiſt, dem Bedürfniſſe hiſtoriſcher Anſchauung und darin begründeten Verſtändniſſes, wie dies von der Wiſſenſchaft des deutſchen Proteſtantismus ausgegangen iſt. Ganz anders handelte man früher, wenn man katholiſcher Seits die Reformation aus äußerlichen Urſachen, Triebfedern, oder allein aus der in einem relativen Recht anerkannten Reaktion gegen das unleugbare Verderben der Kirche erklären zu können meinte. Bei Möhler hingegen ſehen wir das wenngleich durch einſeitige Befangenheit irregeleitete Bedürfniß nach einem geſchichtlichen Verſtändniß des Proteſtantismus in ſeinem Zuſammenhange mit den vorbereitenden Erſcheinungen. Und wir werden es uns auch wohl natürlich erklären können, wie der in dem katholiſchen Standpunkt Befangene in dem Proteſtantismus etwas Gnoſtiſches ſehen muß, gleichwie wir von unſerem proteſtantiſchen Standpunkt aus, und zwar mit mehrerem Rechte, wie wir wiſſenſchaftlich nachweiſen können, den Katholicismus zwar nicht mit der Richtung jener judaiſirenden Sekten vergleichen werden, wie wir thun könnten, um recht das Gegentheil von Möhler zu ſagen, aber allerdings eine Vermiſchung des alt- und neuteſtamentlichen Standpunktes, die in dem geſchichtlichen Entwickelungsgange eine gewiſſe Nothwendigkeit und ein gewiſſes Recht hatte, eine Form, in welcher der heilige Geiſt zu wirken nie aufhörte, in dem Katholicismus erkennen werden.

Wir haben von den Reaktionen der kirchlichen Standpunkte gegen das Princip der neueren Theologie geſprochen. Wir müſſen nun auf die weit allgemeineren und folgenreicheren Reaktionen des in der Bildung der Zeit ſo tief begründeten rationaliſtiſchen Elementes kommen, das in ſeiner bis zur äußerſten Conſequenz im Theoretiſchen und Praktiſchen fortgetriebenen

Entwickelung zu der auflösenden und zerstörenden Richtung der Gegenwart, welche jedes edlere, jedes sittliche Gefühl mit Abscheu zurückweisen muß, hinführte. Auch jenes Element war durch die neue evangelische Begeisterung mächtig zurückgedrängt worden. Der überlegene Geist Schleiermacher's hatte auch bedeutend darauf eingewirkt, daß jenes Element in übeln Ruf zu kommen begann. Viele hatten, wenn sie auch dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums nicht näher standen, doch das Inconsequente, Unwissenschaftliche und Geistlose in dem bisherigen Rationalismus erkannt. Viele, wenn auch fern von einer positiven Ueberzeugung, schämten sich doch, Rationalisten zu heißen. Und allerdings waren auch in dem religiösen Leben der Zeit mannigfache Stufen gegeben, welche allmälig von dem ernsteren rationalistischen Element zu dem eigenthümlichen Wesen des Evangeliums hinführen konnten, hätte man nur nicht zu viel auf einmal haben wollen, hätte man nur an das Wort des Herrn gedacht, das er in einer solchen Beziehung sprach: „Wer nicht gegen mich ist, der ist für mich," — wodurch die allmälige Entwickelung zu Christus hin von einem noch verborgenen Keime aus bezeichnet wird. Indem man sich durch den oberflächlichen Schein täuschen ließ, meinte man zu früh, über den Rationalismus triumphirt zu haben. Es hat sich immer erwiesen, und wird sich immer erweisen, wie es in dem Wesen der menschlichen Natur begründet ist, daß die unberechtigten Restaurationsversuche eine desto heftigere Reaktion des Princips, gegen welches die Restauration gerichtet ist, hervorrufen. Es kommt nur darauf an, ob diese Reaktion mehr oder weniger in den herrschenden Elementen der Zeit begründet ist, ob das Princip, von dem die Reaktion ausgeht, wirklich oder nur scheinbar seine Macht in der Zeit verloren hat. Durch die gewaltsamen Unternehmungen zur Unterdrückung des Heidenthums unter dem Kaiser Constantius wurde die Reaktion desselben unter dem Kaiser Julianus hervorgerufen; aber diese war nur etwas schnell Vorübergehendes, weil in der Bildung und dem Leben der Zeit die alte Religion ihre Wurzeln schon verloren hatte. So werden wir anerkennen

müſſen, daß jene bezeichneten Reſtaurationsverſuche auch hier dazu beitrugen, eine deſto gewaltigere Reaktion des Princips, das man überwunden zu haben glaubte, hervorzurufen. Aber freilich würde es ſehr ungerecht ſein, wenn wir den Uebertreibungen von jener Seite hier Alles Schuld geben wollten. Wir müſſen auch erkennen, daß, wie wir ſchon nachgewieſen haben, dieſer Standpunkt geeignet war, eine Auffaſſungsform des poſitiven Chriſtenthums für Manchen zu bilden, der ohne dies ſich nicht hätte orientiren können, und daß jenes rationaliſtiſche Element viel zu tief in dem bisherigen Bildungsgange begründet war, als daß es auch ohne eine ſolche Veranlaſſung ſo leicht und ſchnell hätte überwunden werden können. Ein einmal in die Geſchichte eingetretenes Princip muß ſich erſt ganz ausgeſprochen haben, um gründlich beſiegt werden zu können. Und es wird ſich dies auch darin zu erkennen geben, wenn eine Denkweiſe, welcher es zuerſt durchaus fern lag, gegen den alten kirchlichen Lehrbegriff auftreten zu wollen, welche vielmehr ſich demſelben anzuſchließen und denſelben ſtützen zu wollen ſchien, welche ſich bei manchen ihrer Vertreter mit jener Reſtaurationsrichtung verband, doch zu jener Conſequenz der Verneinung hinführen mußte.

Es trat von dem Standpunkte der Weltweisheit eine Reaktion hervor gegen das von Schleiermacher ausgeſprochene Princip, nach welchem die Theologie weder domina, noch ancilla der Weltweisheit ſein ſollte. Es erſchien eine auf den Charakter der Abſolutheit Anſpruch machende Philoſophie, welche, wie allen Wiſſenſchaften, ſo auch der Theologie ihre unbedingten Geſetze vorſchreiben wollte. Es war die Richtung des Alles verſchlingenden philoſophiſchen Rationalismus, in welchem der theologiſche allein ſeine letzte Conſequenz und ſeine Vollendung finden konnte, wenn die kreatürliche Vernunft ſich mit der abſoluten identificirte, und Nichts anerkennen wollte, was nicht in ihrem eigenen Schmelztiegel umgeſchmolzen war und aus demſelben in neuer Geſtalt hervorging. Es war die Richtung des einſeitig vorherrſchenden Denkens, welches alle anderen Intereſſen der

Menſchheit verſchlang, keine geiſtige Macht neben ſich in ihrer Selbſtändigkeit anerkannte. Es war jener einſeitige Intellectualismus, der das religiös-ethiſche Element zurückdrängte, ein logiſcher Enthuſiasmus, der keine Begeiſterung für einen realen Inhalt aufkommen ließ. Es war die Richtung, welche in einer begeiſterungsloſen, eines religiöſen und ſittlichen Kerns ermangelnden Zeit eine tiefe Wurzel hatte; denn, wie es ſich zeigte, jene nationale, politiſche Begeiſterung war ohne tieferen Grund nur etwas ſchnell Vorübergehendes, und die neue religiöſe Begeiſterung hatte doch nur eine kleinere Zahl wahrhaft ergriffen. Viele waren nur mit fortgeriſſen von Dem, was einmal die Zeit bewegte, und konnten dann noch weit leichter von einem anderen Princip, welches mehr Anſchließungspunkte in ihrem inneren Weſen hatte, wenn dies einmal wieder zu einer gewiſſen Geltung kam, mit fortgeriſſen werden. Der Gegenſatz, in welchem jene Denkweiſe, in welcher der Geiſt der Zeit ſich ſeiner ſelbſt klarer bewußt wurde, ſich ausſprach, ſchien zuerſt durchaus nicht feindlich gegen das Chriſtenthum, gegen den kirchlichen Lehrbegriff ſelbſt in ſeiner alten Form auftreten zu wollen; vielmehr, wenn Schleiermacher mit Recht darauf Verzicht geleiſtet hatte, Das, was nur als Thatſache und von der religiös-ſittlichen Erfahrung aus erkannt und verſtanden werden kann, philoſophiſch demonſtriren zu wollten, ſo ſollte nun die kirchliche Orthodoxie auf ſolche Weiſe andemonſtrirt werden. Diejenigen, die ſich damit abmühten, waren entweder Solche, welche kein Bedenken trugen, Falſchmünzerei zu treiben, und in jene Lehren, die ſie ſich als Hüllen für ihre philoſophiſche Spekulation aneigneten, einen ganz anderen, dem Sinne dieſer Lehren widerſtreitenden Inhalt hineinzulegen, Solche, denen es mit ihrer Philoſophie weit mehr Ernſt war, als mit der Religion; oder es waren in großer Selbſttäuſchung befangene Männer, denen es an Klarheit des Denkens, an dem geſunden, einfachen Sinn für Wahrheit fehlte, weit beſſere Chriſten, als Philoſophen und Theologen. Aber es iſt das Geſetz der Geſchichte: Was verborgen iſt, muß an's Licht kommen. Die lügenhafte Verſöhnung zwiſchen

Glauben und Wiſſen mußte in den ſchroffſten Gegenſatz ſich auflöſen.

In dieſer Beziehung iſt das Auftreten von Strauß und insbeſondere ſein Buch über das Leben Jeſu epochemachend. Was in den Principien jener Denkweiſe begründet war, wurde durch einen Mann von vorherrſchend kritiſchem Geiſte offen und klar ausgeſprochen, und auf Das, was den Mittelpunkt des Chriſtenthums bildet, angewandt. Die Erſcheinung dieſes Buches iſt zuerſt als ein Ausfluß von der bezeichneten Geiſtesrichtung in ihrer conſequenten Entwickelung aufzufaſſen. Sodann fand daſſelbe allerdings auch ſeinen Anſchließungspunkt in jenen falſchen Reſtaurationsverſuchen; denn ſchon fing ja der alte, mechaniſche Inſpirationsbegriff wieder an, ſich geltend zu machen, ſchon regte ſich wieder jene darin und in der unwiſſenſchaftlichen Auffaſſung von der genetiſchen Bildung des neuteſtamentlichen Kanons begründete verkünſtelnde Harmoniſtik, welche auf Koſten der Wahrheit nur Enantiophanien in den hiſtoriſchen Büchern des Neuen Teſtamentes anerkennen wollte; wie man zur Ehrenrettung der Bibel etwas Großes gethan zu haben meinen konnte, wenn man dem geſunden Wahrheitsſinne, dem geſunden philologiſchen und hiſtoriſchen Sinne zum Trotz durch die Künſteleien rabbiniſcher Dreherei es dahin gebracht hatte, daß zwiſchen dem johanneiſchen Evangelium und den übrigen keine Differenz in der chronologiſchen Beſtimmung des letzten Paſſahmahles Chriſti ſein ſollte, daß im Lukas mit der Schätzung unter dem Quirinus, in der Rede des Gamaliel in der Apoſtelgeſchichte mit der Erwähnung des Theudas Alles ſeine Richtigkeit haben ſollte, und Aehnliches[1]). Gegen ſolche erneuerte

[1]) Wir freuen uns, dagegen den freien Geiſt, zu welchem durch das reingehaltene praktiſch-religiöſe Intereſſe ein Zinzendorf hingeführt wurde, geltend zu machen, wie er ſich ausſpricht in dieſen Worten: „Ein theil Menſchen hat freilich einen Haufen an der Schrift ihren Ausdrücken, Geſchichten, Chronologie und an gewiſſen einander widerſprechenden Umſtänden und Sätzen zu tadeln gefunden. Da ſind dann Andre dazu gekommen, und haben geglaubt, wenn ſie nicht Alles als Wahrheit he-

Versuche mußte der unbefangene Wahrheitssinn, das selbständige wissenschaftliche Interesse, welches neben dem religiösen sein Recht verlangte, sich geltend machen, und darin konnte die Kritik Straußens, die von einem bloß negativen Interesse getragen war, ihren Anschließungspunkt finden. Es konnte dadurch das Verderbliche jener alten theologischen Methode von Neuem zum Bewußtsein gebracht werden. Es konnte ein heilsamer Läuterungsproceß für die Wissenschaft daraus hervorgehen. Das Buch von Strauß brachte eine ähnliche Gährung, wie einst die Erscheinung der Wolffenbüttelschen Fragmente hervor. Wenn man die Literatur vergleicht, welche durch das Buch von Strauß hervorgerufen wurde, mit derjenigen, welche die Erscheinung der Fragmente zum Dasein rief, erkennt man den großen Unterschied der Zeiten. Es erscheinen unter den Bestreitern von Strauß andere Elemente als die Gegensätze des veräußerlichten, einseitig verständigen Supernaturalismus von David Michaelis und des einseitig verinnerlichenden Spiritualismus von Semler, von Michaelis, der von dem testimonium spiritus sancti, und von Semler, der von dem Wunderbeweis nichts wissen wollte; welche beide Richtungen von verschiedenen Seiten den Keim des künftigen Rationalismus in sich trugen, gleichwie früher der Socinianismus von der einen und die Richtung Sebastian Franke's und Theobald Thamers[1]) von der anderen Seite. Es zeigen sich die Keime neuer wissenschaftlicher Anschauung, welche durch die Schranken der alten Gestalt der Theologie nicht mehr zurückgehalten wird. Wenn aber gesagt wird, Strauß sei noch nicht widerlegt worden, so kommt es

---

haupten, und beweisen könnten, daß schwarz weiß und nein ja sei, so werde die ganze Autorität des heiligen Geistes fallen, und haben sich in ganzen Folianten über die loca vexata, wie man sie nennt, hergemacht, und sie ihrer Meinung nach gerettet, dadurch sie aber vollends allen vernünftigen Menschen verdächtig geworden sind."

[1]) Vgl. Theobald Thamer, der Repräsentant und Vorgänger moderner Geistesrichtung in dem Reformationszeitalter. Eine historische Monographie von Dr. A. Neander. Berlin 1842.

darauf an, von welchem Standpunkte dies gesagt wird. Für den Standpunkt der Denkweise, welcher Strauß angehört, ist eine bloß wissenschaftliche, überzeugende Widerlegung unmöglich; der Gegensatz hat einen viel zu tiefen Grund. Sodann ist das wissenschaftliche Verständniß der höchsten Thatsachen, des Lebens Christi eine unendliche Aufgabe, zu deren Erfüllung alle geistigen Kräfte unter dem Hauch der heiligen Weihe zusammenwirken müssen. Erst wenn die Kohlen des heiligen Feuers das Unreine, was diesem Geschlecht anklebt, ausgebrannt haben werden, wird aus der Durchdringung von Wissenschaft und Leben ein volleres und tieferes Verständniß hervorgehen können. Aber durch die Wissenschaft allein wird diese Aufgabe nicht vollzogen werden können; die Wissenschaft wird, so wichtig sie auch als Werkzeug für die religiöse Gesinnung ist, durch sich allein die Wunde, die sie geschlagen hat, nicht heilen können. Vom christlichen Leben muß das Verständniß ausgehen, und wo dieses oder der Anschließungspunkt für dasselbe fehlt, wird es vergeblich sein, durch Beweise der Wissenschaft überzeugen zu wollen.

Das Buch von Strauß war der Anstoß zu einer großen Bewegung, welche, wie es das Charakteristische der neuesten Zeitentwickelung ist, in Riesenschritten weiter fortging, bis die Wirkungen derselben auch in das Bewußtsein der Menge immer mehr eindringen mußten. Indem das consequenter entwickelte Princip des Rationalismus jene Larve, unter der es bisher in scheinbarer Versöhnung mit dem Glauben erschienen war, abwarf und im offenen Gegensatz gegen das religiöse und kirchliche Element auftrat, konnte nun auch eine Form des Rationalismus, welche der früheren Zeit angehörte, und welche jener Consequenz der Entwickelung keineswegs folgte, von Neuem zu Ehren gelangen. So entstanden jene rationalistischen Volksbewegungen, welche einzelnen Repräsentanten des älteren, in seiner Verneinung noch nicht so weit fortgeschrittenen Rationalismus sich anschlossen. Aber freilich ließ sich voraussehen, daß der gewaltige Sturm der Zeit Diejenigen, welche sich diese willkürliche

Gränze ſetzen wollten, gegen ihren Willen weiter treiben, oder ihren Untergang herbeiführen werde. Es mag vielleicht ſein, daß mit dem Enthuſiasmus, welchen jene Bewegungen hervorzurufen ſchienen, ſich manches religiös-ſittliche Element verband, daß es für Einige ein Uebergangspunkt aus gänzlicher Gleichgültigkeit gegen das Religiöſe zu einem gewiſſen Intereſſe an demſelben werden konnte; aber es läßt ſich auch nicht verkennen, daß der bloße Eifer der Oppoſition und der Verneinung den meiſten Antheil daran hatte, und daß ſich oft der Geiſt der politiſchen Oppoſition, der ſich noch nicht frei äußern konnte, unter einem religiöſen Elemente verhüllte. Der Geiſt der Verneinung, der gegen alles Poſitive, eigenthümlich Beſtimmte gerichtet war, der nur ein Allgemeines der Vernunft gelten laſſen wollte, mußte, wenn er zuerſt die heiligen Geſtalten der Geſchichte in Nebel verwandelt hatte, weiter im Leben um ſich greifend, auch die ganze geſellſchaftliche Entwickelung, die von dem chriſtlichen Princip ausgegangen, bewußt oder unbewußt davon durchdrungen war, ergreifen. Das Princip, welches jetzt zuerſt in der Wiſſenſchaft aufgetreten war und ſich immer mehr populariſirte, konnte nur mit einer gänzlichen Umwälzung von allem Beſtehenden endigen, wie ſich dies ſchon vor Jahrzehnden dem tiefer Blickenden, der die Zeichen der Zeit in der Literatur und allgemeinen Bildung zu deuten verſtand, zu erkennen geben mußte.

Es treten, wie aus dem Geſagten erhellt, immer ſchärfer und allgemeiner hervor die Gegenſätze, gegen welche der Gegenſatz des Katholicismus und des Proteſtantismus ſelbſt nur ein untergeordneter iſt, und dieſelben großen, allgemeinen Einflüſſe, dieſelben großen Strömungen des Geiſtes gehen durch beide Kirchen, gehen ſelbſt durch die verſchiedenſten Länder hindurch. So hatte auch in der katholiſchen Kirche jenes negative Element des zu ſeiner äußerſten Conſequenz hingetriebenen Rationalismus im Verborgenen vielfachen Eingang gefunden, und wurde hier eben deſto gefährlicher, je verborgener es wirken mußte. Eine oberflächliche Bildung wurde hier am meiſten davon er-

griffen. Es bedurfte nur eines Anſtoßes, um dieſen Elementen einen Mittelpunkt zu geben und ſie zum offenen Ausbruch zu führen. Dies geſchah auch hier durch einen Geiſt der Reſtauration in dem bezeichneten Sinne. Andachtsübungen, welche einer anderen Zeit der Bildung angehörten, mit dem Geſunden und Wahren in der Bildung der Gegenwart in Kontraſt ſtanden, gaben, wie wir wiſſen, den Anſchließungspunkt für jenen Anſtoß. Ein kleiner Funke brachte ein großes Feuer hervor. Aber es waren in einem großen Irrthum Diejenigen befangen, welche meinten, daß der ungeheure, alte Bau der katholiſchen Kirche, der bei allem Unreinen auch das Gefäß für ſo viel Herrliches, eine ſo wichtige Anſtalt in der Erziehung der Völker geweſen war, durch jene in ſich nichtigen Beſtrebungen, ſo viel ſie auch immer für den Augenblick Aufſehn bei der bethörten Menge machen konnten, ſchwankend gemacht oder gar geſtürzt werden könnte. Man mußte verblendet ſein durch den mißverſtandenen Gegenſatz gegen den Katholicismus, oder man mußte das Weſen der Reformation ganz verkennen, um von der Wirkung ſolcher Männer und jenen Ekel erregenden Schauſpielen der tobenden Menge etwas Bedeutendes für die religiöſe Entwickelung erwarten zu können. Es iſt nicht richtig, wenn geſagt wird, man könne nicht wiſſen, wohin der Anfang einer großen Bewegung führen werde, es ſei den Erſcheinungen in dem geiſtigen Leben und den Begebenheiten nicht an der Stirn geſchrieben, was daraus werden ſolle. Wenn von religiöſen und ſittlichen Bewegungen die Rede iſt, ſo müſſen wir ſagen: Es iſt ihnen allerdings an der Stirn geſchrieben, was daraus werden ſoll. Aus Nichts wird Nichts. Das wahrhaft Große zeigt ſich ſchon im Keim und giebt ſich dem tieferen Beobachter als ſolches zu erkennen. Die Geſchichte entwickelt nur Das, was im Keime ſchon vorhanden iſt. Luthers Theſen trugen die ganze Reformation dem Keime nach in ſich. Nur von einem poſitiven religiöſen Princip, das, wenn es auch in den darin begründeten und daraus hervorgehenden Folgerungen ſich immer weiter entwickelt, doch

ſchon alles Dies in ſich trägt und damit ſchwanger iſt, kann eine Reformation ausgehen. Aus der bloßen Freude der Verneinung wird nie etwas Schöpferiſches. So trugen jene Erſcheinungen das Gepräge des Nichtigen in ſich ſelbſt, und auch hier ließ ſich leicht der nur verhüllte Geiſt der politiſchen Oppoſition erkennen. So waren alle dieſe Erſcheinungen Vorzeichen der letzten großen Bewegung der Verneinung, welche von der Wiſſenſchaft in's Leben übergehen ſollte.

So ſtehen wir an der Gränze eines wichtigen Zeitabſchnitts, eines abſcheidenden halben Jahrhunderts, welches mit den Keimen einer von dem Chriſtenthum ausgehenden neuen Schöpfung in der Wiſſenſchaft und im Leben, und mit den Keimen einer von dem im Gegenſatz mit dem Chriſtenthum ſich immer durchgreifender entfaltenden Princip ausgehenden Zerſtörung, die Alles, was der Menſchheit heilig und theuer iſt, vernichtet, endete. Es iſt die Frage an die nachfolgende Hälfte des Jahrhunderts gerichtet, ob die Keime der neuen Schöpfung ſich in ſiegreichem Kampfe mit dem Princip der Zerſtörung weiter entwickeln ſollen, oder ob der Zerſtörung die aus dem Chriſtenthum hervorgegangene Bildung unſrer Nation und der Völker des abendländiſchen Feſtlandes überhaupt unterliegen ſoll. Es iſt damit nicht geſagt, daß jene bezeichneten Keime deshalb vergeblich wären. Es geſchieht in der Geſchichte Nichts umſonſt. Die abgebrochenen Fäden einer früheren Entwickelung, welche den Keim einer Zukunft in ſich trugen, können ſpäter wieder aufgenommen und zu ihrem Ziele hingeleitet werden. So iſt es mit manchen aus früheren Jahrhunderten auf uns überkommenen Keimen geſchehen. Aber für's Erſte würde dieſer Welttheil einer neuen Barbarei preisgegeben werden. Oder, wie einſt der verſchuldete Untergang der altteſtamentlichen Theokratie die Verbreitung des Reiches Gottes zu den abendländiſchen Heidenvölkern vorbereitete, wie der verſchuldete Untergang chriſtlicher Bildung auf dem alten, klaſſiſchen Boden von Hellas und Rom zu einer neuen chriſtlichen Schöpfung unter den germaniſchen Völkern hinführte, ſo könnte auch die durch ihre Schuld

untergegangene chriſtliche Bildung von den Völkern, unter denen ſie jetzt beſteht, ſich nach anderen Welttheilen verbreiten, und es könnten die hier begonnenen Keime neuer Entwickelung einſt wieder aufgenommen werden, um ein neues chriſtliches Weltalter vorzubereiten. Doch wir wollen uns ſolchen finſteren Ausſichten nicht hingeben, und es iſt das Heilſamſte, dies nicht zu thun, um der Verwirklichung derſelben, ſo weit es von Menſchen abhangt, ohne deren Zuthun Gott nicht waltet, deſto kräftiger entgegenzuwirken. Mit welchem Sinne müſſen wir in die Vergangenheit und in die Zukunft blicken? Alle, welche in der Einen chriſtlichen Grundrichtung übereinſtimmen, werden nur im tiefſten Gefühl der Buße dies thun können, indem Alle eine gemeinſame Schuld zu erkennen haben, die von Geſchlecht zu Geſchlecht ſich fortgepflanzt hat, und an der Jeder nach ſeinem eigenthümlichen Standpunkt Theil genommen. Alle werden erkennen müſſen, daß ſie im Verhältniß zu der eigenthümlichen Aufgabe, die ſie von ihrem beſonderen Standpunkte ſich geſtellt hatten, nicht treu genug das Ihrige geleiſtet, daß ſie im Verhältniß zu den Vertretern anderer, in demſelben Grunde übereinſtimmender Richtungen und zu den gemeinſamen Gegnern an der rechten Milde oder dem rechten Eifer der Liebe, oder an dem heiligen Zorn gegen das Ungöttliche, dem θυμός im Dienſt der Wahrheit es haben fehlen laſſen. Alle werden erkennen müſſen, wie ſehr ſie von verſchiedenen Seiten her nach den verſchiedenen Standpunkten zurückgeblieben ſind hinter Dem, was die Morgenröthe des neuen chriſtlichen Lebens nach der Wiederherſtellung der deutſchen Nationalität in dem vom fremden Joche befreiten Vaterlande verſprach. Da Gott ſtets der treue iſt, und was er angefangen hat, auch zu vollbringen weiß, ſo werden Alle darin, daß jene beginnende Ausgießung des heiligen Geiſtes nicht mehr Frucht getragen hat für das Reich Gottes, die gemeinſame Schuld und ihre eigene nach Verhältniß ihrer verſchiedenen Standpunkte anzuerkennen haben, und ſie werden in die anbrechende zweite Hälfte dieſes Jahrhunderts hineinblicken mit dem Entſchluſſe, ſich von Neuem ganz dem

Herrn zu weihen, der Zucht und Leitung seines Geistes sich immer mehr hinzugeben, um von allem Selbstischen, wodurch Diejenigen von einander getrennt werden, die zusammen kämpfen und wirken sollten für die gemeinsame heilige Sache, und wodurch das Werk Gottes in ihnen selbst immer mehr getrübt wird, in fortschreitendem Läuterungsproceß gereinigt zu werden. Sie werden einem schweren und heißen Kampfe entgegenblicken, dem größten und entscheidendsten, der noch gekämpft worden. Von der einen Seite das Princip des Christenthums, welches das Verklärungsprincip aller menschlichen Bildung auf eine Weise, wie es noch nicht geschehen ist, immer mehr der Sauerteig für die ganze Menschheit durch die rastlos wirkende, aufopfernde Liebe, durch äußere und innere Mission werden soll; von der andern Seite das Princip des in Selbst- und Weltvergötterung versunkenen Geistes, der die von heiligen Banden, durch die sie allein getragen werden kann, sich losreißende Humanität immer mehr in Bestialität versinken lassen wird. In diesem Kampfe bedarf es, wie vor Allem der allen Egoismus verzehrenden begeisterten Liebe in Hinblick zu dem Heilande, der für eine sündige Menschheit Alles geopfert hat, so unter den Cardinaltugenden, die der Liebe dienen sollen, vor Allem der ἀνδρεία und der σωφροσύνη.

Die Reformation hatte das Ziel, daß der Geist in dem freien Gehorsam Christi, als von dem sie allein das den Durst und Hunger, der ihn sonst verschmachten läßt, löschende und stillende Wasser des Lebens empfangen kann, frei nach allen Seiten sich entwickeln sollte, in allen Zweigen menschlicher Bildung, in Allem, was zu den Gütern der Menschheit gehört, als die Grundformen für die Darstellung des höchsten Gutes, des Reiches Gottes. Die Reformation hatte sich von ihrem Ziele entfernt, eine neue Autoritätsherrschaft, welche äußerliche Unterwerfung verlangte, sich gebildet. Dadurch war das falsche, mißverstandene Streben nach Freiheit, die aus den heiligen Banden der Abhängigkeit heraustreten will, entstanden. In der wahren Freiheit, dem Einklange des Geistes mit dem Chri-

ſtenthum als dem allgemeinen Verklärungsprincip, wird jene Revolution ihr Maaß, jene Entwickelung ihr Ziel, die Reformation ihre fortbildende Ergänzung finden, und ſo die neue Schöpfung der Zukunft, zu welcher die Keime in dem zu Grabe gehenden halben Jahrhundert gegeben worden, ſiegreich über die Mächte der Finſterniß, die Mächte der Zerſtörung ſich herausbilden. Dazu helfe Gott!

Druck von J. F. Starcke in Berlin.

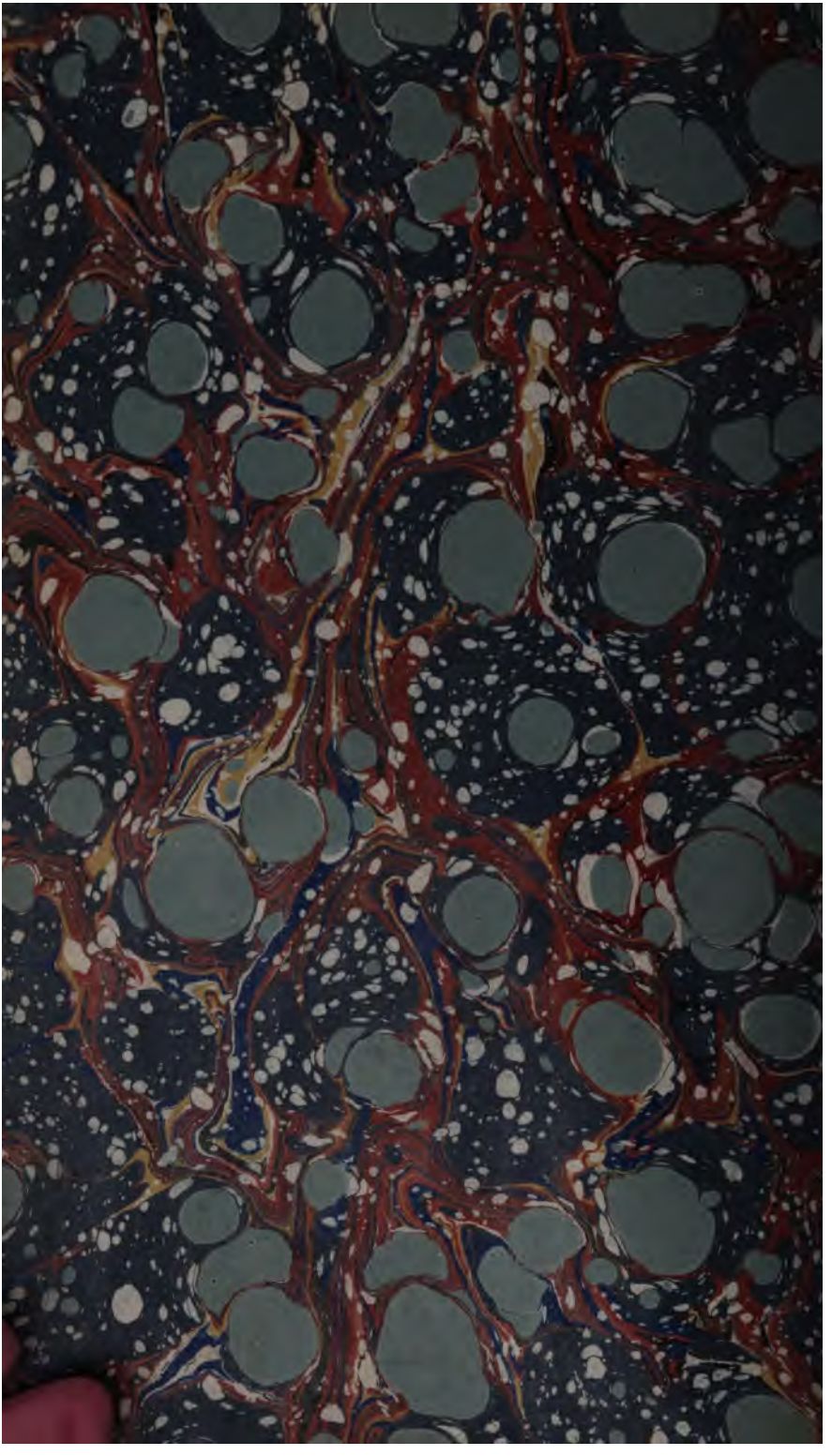
4434

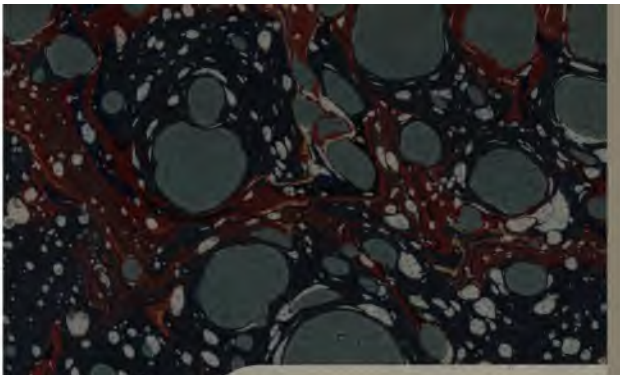
35. —

+ —

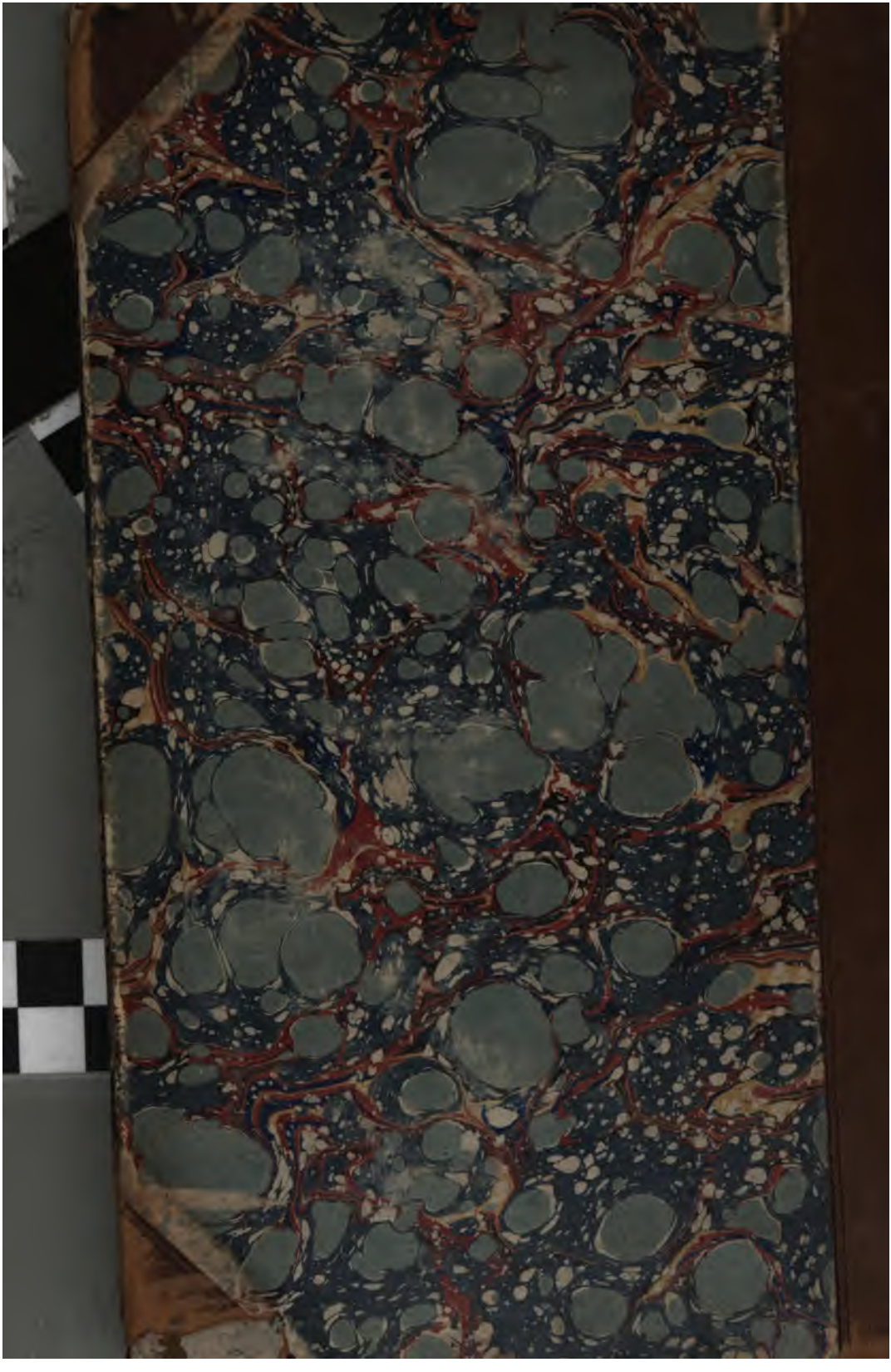
cat. X/75

5E175





DATE DUE			

STANFORD UNIVERSITY LIBRARIES
STANFORD, CALIFORNIA 94305-6004

GAYLORD